DE RELIGIONE NATURALI ET SUPERNATURALI.

Prof. S. Zimmermann

(Finis)

quemlibet actum malum, homo fit moraliter bonus et simul religiosus (sensu latiore), quatenus bonitatem propterea vult, quia actus malus est peccatum seu offensa Dei. Quantum evitat omnia quae speciali virtuti cultus divini opponuntur, religiosus est (sensu strictiore) negative; positive vero tunc, cum paratus est facere id, quo Deo speciali modo veneratio exhibetur, quodque partialem hominis bonitatem moralem efficit. Specifica ergo religiositas est pars integralis moralitatis, totalis autem bonitas moralis includit religiositatem sensu largiore. Moralitas objective fundatur in religione, quatenus obligationes et bonitas proveniunt ex illis veritatibus, quas habemus de nostra relatione ad Deum. Hae veritates sunt vel naturales vel supernaturales, utrumque respectu fontium cognitionis harum veritatum, sicut et respectu relationis finalis nostrae vitae: naturales sunt, cum ratione cognoscimus finem naturalem vitae in Deo, supernaturales vero, cum ex revelatione credimus in finem nostrum supernaturalem. Ex prioribus veritatibus (ex fide naturali) potest in homine oriri et per quosdam actus bonos evolvi amor naturalis erga Deum, pro fide autem revelata et amore erga Deum quantum iste supernaturalis finis est, requiritur gratia supernaturalis. Eo quod homo in statu ordinis supernaturalis ponitur, jam obligatur ad amorem supernaturalem, ex alia autem parte (propter naturam corruptam) subjicitur ignorantiae et concupiscentiae, quibus etiam a naturali lege morali avertitur; propterea Deus nemini gratias supernaturales denegat, ne tunc quidem, cum de agnitione legis naturalis seu existentia religionis naturalis agitur. Ex parte hae gratiae effectum medicinalem (sanationis) naturae nostrae habent, ex parte autem rationem adjutorii et praeparationis ad gratiam habitualem, quae hominem habilem reddit ad amorem supernaturalem, praeseferunt. Ita Deus su-

pernaturali providentia naturam humanam ad ejus finem supernaturalem vitae conducit.*

II.

In »Stimmen der Zeit« (Julii 1939.) disserit Dr. W. Keilbach de religione (»Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze«). Priusquem de ejus deductionibus locuturi sumus, quaedam puncta stabilienda sunt.

Conceptus religionis ambos terminos relationis: hominem (»ab infra«) et Deum (»desuper«) complectitur. Subjectum religionis est homo, quatenus in relationem cum Deo, qua objecto agnitionis rationalis et volitivae seipsum adducit. Haec agnitio (diversis actibus consciis) religionem qua personalem relationem ad Deum constituit. Religio, sive sensu strictiore (qua virtus colendi Deum), sive latiore (qua universalis agnitio moralis finis in Deo) sumatur, significat manifestationem voluntariam agnitionis Dei: speciatim qua supremi Domini, et generatim (sensu latiore) qua supremi boni vitae humanae. Utroque sensu Deus manifestari debet homini, i. e. intellectui manifestari debet sub aspectu eminentiae et supremi boni, et tali via rationali voluntatem sollicitare ad correspondendum: bonitate morali generatim et cultu divino speciatim. Haec »corresponsio« significat religionem. Deus vocat hominem ad se, qua finem vitae, — et si hic finis ordinatus est supra ejus naturam rationalem (sicut ex revelatione scimus revera esse), tunc opus est, ut Deus hominem supernaturali modo juvet in adipiscendo hoc fine, i. e. ut principium rationale et volitivum religionis sua supernaturali gratia ad supernaturalem finem ordinatum dirigat. Qua finis supernaturalis Deus manifestatur via revelationis historicae, tamen cooperationem supernaturalem neque illi denegat, ad quem haec revelatio non pervenerat (nam finis supernaturalis omnibus hominibus aeque

* Ct. uberius apud S. Zimmermann »Circa religionis problemata« in »Collectanea franc. slavica, vol. I. Acta primi Congr. Zagrebiae 1935.« speciatim p. 170—172. Id. »Quomodo philosophia religionis scientifice construenda est?« in »Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. et Rel. Cath. nova sries, vol. III. a. 1936.« spc. p. 8—11. Id. »Religio qua objectum philosophiae et theologiae« (»Antonianum« 1939. Fasc. 4).

destinatus est). Id autem significat activitatem religiosam apud omnes homines non modo naturalibus elementis, sed etiam supernaturali componente (gratia) constitui. Si elementa rationalia et volitiva (naturalia) agnitionis religiosae religionem naturalem nominemus, tunc simul ipsa erit supernaturalis, quatenus eam gratia supernaturalis constituit. Supernaturalitas religionis non significat idem ac destinatio ad finem supernaturalem, ad hanc enim destinationem omnes vocati sunt, immo et illi, qui nullimode correspondent (areligiosi, antireligiosi). Neque religio est »naturalis« eo, quod homo in statu naturae purae esset, vel ad finem supernaturalem non esset ordinatus; homo naturaliter religiosus est, quatenus ratione agnoscit veritates de Deo et quatenus voluntarie sequitur legem moralem naturalem. Simul autem supernaturaliter est religiosus, quatenus non rejicit gratiam supernaturalem sed eam voluntarie acceptat intra confinia veritatum et legum naturalium. Praecise per haec »confinia« religio est naturalis et sub eo aspectu est supernaturalis, cum super veritates revelatas fundatur. Relate ad finem supernaturalem religio est supernaturalis quatenus significat realisationem hujus finis (non vero quatenus homo ad hunc finem a Deo destinatus est); supernaturalis est relate ad acceptationem veritatum revelatarum et obligationum; supernaturalis est et respectu gratiae. Ex alia parte ipsa est naturalis, quatenus non fundatur in revelatione supernaturali, sed in naturali manifestatione Dei. Si ergo nullum dubium sit, quod ex conceptu religionis non liceat eliminare »aspectum desuper«, i. e. licet unice rectum sit religionem esse tantummodo illam activitatem spiritualem (subjective) seu relationem ad Deum (objective), quae secundum ordinem supernaturalem a Deo stabilita et ordinata est, non tamen eoipso necessitas distinctionis inter partem componentem naturalem et supernaturalem religionis evanescit ideo, quia Deus in relationem finalem cum homine intrat non modo per gratiam (qua principio activo supernaturali), sed etiam via manifestationis naturalis (seu rationalis volitivae) exsistentiae suae (et naturae generatim), speciatim vero via obligationis moralis (etiamsi nondum ex revelatione dispositio voluntatis Dei de supernaturali possessione ejus nota sit).

Hisce nostris reflexionibus anticipavimus quidem ulteriorem contextum, de quo hic agitur, tamen ipsae nobis possibi-

lem reddent compendiosum procedendi modum in critico examine singularum affirmationum in textu jam dictae dissertationis contentarum. Ipsa incipit affirmatione religionem esse relationem reciprocam amoris. Propterea religio (ut in 2. propisitione affirmatur), tantummodo sub duplici aspectu (»doppelte Schau«) intelligi potest: ab infra et desuper, i. e. in considerationem adduci debet Deus (»desuper«). Quapropter (ut in 3. propositione dicitur) religio non determinatur solo actu vitali subjectivo, sed actus vitalis debet dirigi secundum normam a Deo praeordinatam, ut religiosus sit. Hanc thesim confirmat genesis structurae religiosae: ut homo possit fieri promptus ad subjectionem Deo (»bereitwillige Unterwerfung«), sufficit, ut cogitatione causali perspiciat dependentiam a Deo personali. Haec Dei quaesitio (»Gottsuchen), fundata in causali dependentia, haec subjectio (»Sichbeugen«) meliori perspectioni et haec adhaesio (»Festhalten«) ad factum cognitum est »sub metaphysico (!) aspectu primum incitamentum (Ansatz) religionis« (p. 204; hic linea subductum). Nonne ista prima rationalia et volitiva seu naturalia elementa in (psychica) structura religionis sunt?! — Et paulo ulterius (p. 205) dicitur »cognitionem naturalem Dei servire ad fundandam vel constituendam (Grundlegung bzw. Aufbau) fidem«. — Etiam si Deus se non revelaret, nos sciremus ejus bonitatem et justitiam, omnipotentiam et aequitatem et sapientiam; cognosceremus obligationem cultus, observantiam ordinis et amoris, — atque »activitas hocce sensu esset religio« (ib.).

Cognoscimusne praedictas Dei proprietates sicut et praedictas obligationes — nostra capacitate naturali, non obstante facto, quod Deus semet revelaverat?

Cum homo aliquid vult scire de Deo, tunc id »complexu veritatum« a Deo homini datarum dimetiri debet; in hoc fundatur »directio ad objectum et obligatio ad normam« religionis (Objektbezogenheit u. Normgebundenheit aller Religion, 206). In obedienti interrogatione hominis, sicut et in amorosa responsione Dei consistit reciprocatio inter hominem et Deum: religio.

»Interrogatne« homo per suam rationalem naturam et »respondetne« Deus ad tales interrogationes? Daturne

»complexus veritatum«, quae sunt rationaliter cognitae (non tantum revelatae)?

Si Deus humano generi semet revelaverat, tunc definitive (endgültig, ib.) communio hominis cum Deo determinata est. — Numquid hocce facto communio secundum complexum naturalem veritatum, quae itidem objectivae et normativae sunt, abrogata est?

Non obstante facto revelationis, non licet dicere »cogitationem philosophicam in quaestione religionis non esse competentem« (ib.). Ejus affirmationes (Aufstellungen) eatenus hypotheticae sunt, quatenus »per accesionem superioris valoris ex parte Dei in unitam et specificam sensu praditam totalitatem superformari possunt« (durch Hinzukommen eines Mehrwertes vonseiten Gottes zu einem einheitlich-arteigenen Sinnganzen überformt werden können).

Quare tantummodo cogitatio philosophica? Numquid »complexus veritatum« nullatenus accessibilis est cogitationi non philosophicae? Insuper, numquid haec non philosophice naturales veritates non sunt etiam objectivae et normativae et in tantum a Deo data responsio ad cogitativam interrogationem hominis? Vel ipsae tales esse desinunt accedente nova responsione? Si ex structura religionis caderent rationaliter naturales (non philosophicae dumtaxat) veritates, numquid dici posset eas intrare in »unitam et specificam totalitatem, in qua superformantur«? Vel haec phrasis significat veritates naturales desinere esse naturales (post Dei revelationem) easque characterem induere veritatum revelatarum, quas homo tantummodo fide agnoscit? In quaestione hujus »accessus« revera adest »universalis incisura (Schnittpunkt) inter naturalem et supernaturalem religionem«, — verumtamen non eo modo, ut conceptus philosophandi de religione confundatur cum conceptu religionis naturalis, vel ut relatio inter religionem naturalem et supernaturalem reducatur ad quaestionem, num ratio philosophica competens sit hypothetice quid de religione scire. Similiter omnino aliquid aliud est: critice seu philosophice statuere supernaturalitatem (revelationem) religionis, et fundamento rationis volitive agnoscere Deum (= esse naturaliter religiosus). Qualis est relatio inter hanc »naturalem« et supernaturalem religionem? Id est quod quaeritur; ut vero quaestio clara sit, determinari debet 1) conceptus religionis naturalis,

et 2) sensus relationis inter naturalem et supernaturalem religionem. Eo enim quod dicitur »religiosam communicationem (Mitteilung, 207) divinam esse normam supremam«, quae pro toto genere humano valet, nequaquam excluditur ut historica communicatio (revelatio) praesupponat communicationem naturalem rationi humanae illius complexus veritatum, super quas agnitio Dei fundatur. Ipsae accedentibus veritatibus revelatis materialiter (extensive) perficiuntur atque simul cum istis formaliter novum accipiunt characterem (vadimonium positivae revelationis), ast hisce non dicitur eas perdere suam objectivitatem, quam ex discursiva evidentia tenent, i. e. eas desinere esse fundamentum religionis naturalis.

Pro religione normativus est Deus: personalis venerationis et amoris dignissimum bonum. Qua tale, ipsum est »objectum« attractivum totius vitae humanae. Ex parte humana (subjective) sumpta, religio totaliter vitam hominis complectitur: spiritus tota sua structura ad summum bonum dirigitur. Qua ratione ita dirigetur? Patet, fundamento illius ordinis, quem Dei voluntas statuerat inter bona, quatenus naturae humanae convenientia (desiderabilia) sunt. Statuendo seipsum finem supremum humanae volitivae electionis, debuit Deus id cum homine communicare via rationis, quae volitivam electionem regulat: posuit in natura humana conscientiam moralem, qua indicem viae ad supremum bonum vitae. In facto ergo quod homo secundum naturam suam a Deo ad nullum aliud bonum (qua finalem scopum vitae) ordinatus sit, quam ad rationalem et volitivam tendentiam in Deum et ad possessionem Dei (qua supremi boni), fundatur naturalis ordo moralis, quo istud factum voluntati nostrae categorice cognoscendum statuitur. Hic homo personaliter cum Deo connectitur; hic scaturigo moraliter religiosae vitae est. Activitas volitiva hujus vitae certe innititur cognitioni vel veritatibus, per quas intellectus comprehendit (perspicit) id, quod Deus ab ipso velit, i. e. comprehendit suam destinationem finalem seu vocationem vitae. Omnes has veritates de Deo atque de sua relatione ad Eum non omnis homo aeque intelligit, neque ipsae extemplo accessibiles sunt evolutione individuali. Objective, hae veritaes efficiunt unam eandemque tatalitatem (quae comprehendit totam realitatem ordinis finalis, qui Dei voluntate homini ordinatus est). Respectu vero habito ad factum, quod Deus finem super-

naturalem ordinaverit, qui via intellectuali assequi non potest neque fundamento causalis et moralis cognitionis communicatus est, sed historice pro omnibus hominibus revelatus est, patet tali historica communicatione voluntatem divinam relate ad vitam ejusque relationem ad Deum suam expressionem accepisse. Pro religione hocce facto normativa evaserat revelatio positiva ita, ut ipsa efficiat totalitatem veritatum, ex quibus promanat religio sensu pleno. Sensu pleno. Id vero significat: relationem naturalem erga Deum translatam esse in supernaturalem, qua pars ejus integrans. Haec relatio naturalis non existit per se, neque (ex revelatione id scimus) umquam exsistebat, i. e. religio naturalis neque praeter neque extra supernaturalem existit. Sed si per se non exsistit, numquid nullimode exsistit? Numquid non tota religiosa activitas (jam inde a primo homine) supernaturalem characterem acceperat eo, quod numquam supernaturali principio carebat? Respectu habito ad istud principium, ipsa revera erat vel est supernaturalis. Verumtamen istud principium non determinat physice voluntatem humanam, quae secundum totalem individualem structuram hominis concipit proposita in eligendis bonis, seu quae potest influere in psychicam structuram fundamento experientiarum acquisitarum. Has vero suas cognitiones de relationibus inter bona vitae atque supremum bonum in Deo, potest homo acquirere et sola ratione — non obstante facto, quod exitant veritates revelatae qua norma cognitionis boni vitalis. Ne cognoscendo quidem has veritates (quatenus revelatae sunt) potest homo scire quasdam veritates propria ratione: potest cum certitudine scire Deum esse dominum suum moralem neque felicem posse esse vitam, quae voluntati divinae contradicit, — ex his autem veritatibus rationalibus promanat desiderium Dei sicut et promptitudo acceptandi omnia, quaecumque Deus forsan adhuc (praeter veritates rationales et legem moralem) communicaturus et ordinaturus esset. Hac promptitudine talis homo virtualiter supernaturali modo religiosus est etiam respectu totalitatis normae revelatae, i. e. respectu credendi veritatibus revelatis. Attamen contentum cognoscitivum suae religionis est »naturale« (= cognitiones ratione comparatae) et sic hanc partem componentem religionem naturalem vocabimus. Ipsa potest qua pars individua religionis separatim historice appa-

rere, sicut historice notae sunt etiam falsae opiniones religiosae.

Nunc iterum ad contextum dissertationis K. redeamus. In p. 208 dicitur positiva revelatione seu manifestatione stabilitam esse supernaturalem communionem (Gemeinschaft) inter Deum et hominem; id autem significat hanc communionem (respectu habito ex parte Dei) exclusive unam esse seu unice veram et eam esse totalitariam (»norma suprema«). Nonne tamen, fit ulterius quaestio, in historia humani generis exsistebat »e t i a m communio naturalis« — »p r a e t e r (neben) religionem supernaturalem«? »Apodictice (entschieden) ad hanc quaestionem respondendum est ita, quaod i n r e a l i t a t e e x s i s t a t t a n t u m m o d o v i t a r e l i g i o s a s u p e r n a t u r a l i s . . .« (hic linea subductum). Scriptor accusat scientiam religionis de magna confusione introducta eo, quod ipsa de historica forma n a t u r a l i u m et spiritualium religionum necnon de non christianis religionibus n a t u r a l i b u s loquatur. Interea nobis non dicit, quo sensu ista dicantur et nostram superiorem expositionem de religione nullum habere nexum cum hac »confusione«. Scriptor quidem respicit et ad »intellectuales rationes pro religione naturali« (209): homo supernaturaliter religiosus est tantummodo tunc, cum cognoscit revelationem; exsistit lex naturalis ergo et religiositas naturalis; gratia praesupponit ordinem naturalem et inculpabilis carentia gratiae non reddit impossibilem religiositatem fundamento hujus ordinis; peccator potest etiam absque gratia (etiamsi solum quaedam) naturaliter bona opera exsequi, etc. Religio naturalis deismi rationalistici, quam scriptor commemorat, hic pro nobis nullius est ponderis; agitur de affirmationibus solius scriptoris. »Religio naturalis denotat statui naturae purae correspondentem personalem relationem mutuam inter hominem et Deum. Contra, sub supernaturali religione intelligitur in primaevo paradisiaco statu justitiae originalis fundata communio hominis cum Deo« (ib.). Sic ex ipsa definitione religio naturalis fit utique omnino incompatibilis cum supernaturali, — quaestio tamen est, num justum sit religionem naturalem cum statu naturae purae connectere, seu num in statu justitiae excludatur possibilitas religionis naturalis, utique sensu recto acceptae. Nemo affirmat (secundum suggestionem scriptoris) illud quod in statu naturae lapsae assequi potest, significare »simpliciter naturale«,

ac si hic status exaequatus esset cum statu naturae purae. De eo, quod revera in favorem religionis naturalis affirmatur quodque scriptor ipse superius adduxerat qua rationes intellectuales, proh dolor, in textu nulla explanatio critica reperitur. Propterea saltem obscurum remanet, cur scriptor proponat religionem »naturalem« vocandam »falsam« (falsche) — licet »possit quaedam concreta forma religiosa concordare cum religione objectiva«. Scriptor respicit quidem unam rationem: ipse tenet »incostantiam et inexactitudinem« in conceptu religionis naturalis provenire inde, quod »nimis parum clarum sit principium divisionis, secundum quod religio naturalis a supernaturali secernenda est. Solet pro principio divisionis sumi fons cognitionis: una religio vocatur naturalis, cum exclusive rationi innititur, supernaturalis, cum formaliter ad revelationem provocat. Potest etiam pro principio divisionis sumi ordo realis, in quo nostra habitudo (Haltung) religiosa concrete realisatur«. Fons cognoscitivus, interea, revera est parum clarus secundum formam a scriptore exhibitam, nam 1) optime scimus religionem supernaturalem haudquaquam in eo dumtaxat consistere, quod formaliter ad revelationem provocet, et 2) scimus etiam intellectum non esse »exclusive« normativum pro religione naturali. Non erit ergo, secundum dicta, omnino rectum, si scriptor defensoribus religionis naturalis sub hoc respectu imputet »inconstantiam et inexactitudinem«. Forsan inexactum est praecise illud, de quo scriptor omnino securus est: quod nempe qua principium divisionis »potest etiam« sumi ordo realis, hic vero est supernaturalis. Realitas hujus ordinis (status) omnino extra discussionem est, tamen nos eo non obstante conati sumus justificare componens naturale intra religionem supernaturalem (dum, prout scimus, ordo naturalis et supernaturalis ad invicem excluduntur).

Secundum principium cognoscitivum dicendum esset, ut K. prosequitur, ethnicum in relatione naturaliter religiosa cum Deo esse, nam ipse Deum cognoscit tantummodo fundamento intellectus. »Interea, aspectus ‚desuper' ad aliam conducit intellectionem. In concreto historico ordine salutis gratia non coarctatur ad visibilem organisationem . . .« (ib.). Scriptor ergo putat necessum esse commonefacere facti ex manualibus dogmaticis noti, praesupponendo verisimiliter tractatum hunc neglectum fuisse ab illis, qui religionem naturalem defendunt.

Contra talem positionem dicendum est ethnicum respectu non revelatae cognitionis de Deo habere reapse religionem naturalem; ipse est cognoscitive in naturali (rationali) relatione cum Deo, nam veritates de Eo acquisitae sunt via cogitationis — etsi in hac gratia cooperabatur, et eatenus religiositas ethnici supernaturalis est.

Quare philosophicae demonstrationes in favorem religionis naturalis sustineri nequeunt? Scriptor respondet (211) rationem hujus rei esse in facto, quod religio »dependeat a Deo, qua illa instantia, cujus est dandi determinatam responsionem« (als bestimmend antwortender Instanz), haec vero invenitur in revelatione. — Dum paulo antea audivimus supernaturalitatem religionis fundari in ordine supernaturali (statu) atque gratia, nunc tandem dicitur, factum revelationis normativum esse pro religione; et tamen hi conceptus magis praecise distinguendi sunt. Inanimadvertentia in eo est, quod una ex parte intellectus sumitur exclusive relate ad gratiam, ex alia autem parte sumitur revelatio exclusive relate ad intellectum. Eo, quod ethnicus rationaliter (naturaliter) cognoscit Deum, non excluditur gratia, eo vero quod revelatio est normativa pro veritatibus religiosis, non excluditur intellectus qua factor naturalis cognitionis religiosae. Si ita non esset, dicendum foret Deum respectu ad rationem humanam — secundum ordinem exsistentem salutis — nullam esse instatiam, quae ei corresponderet in quaerenda veritate de Eo. Quicumque ignorat revelationem eo ipso nullam haberet veritatem religiosam. Omnino perperam faciunt, qui hanc consequentiam evitare conantur provocando ad »invisibilem ecclesiam gratiae«, nam gratia et revelatio non sunt idem. Propterea est omnino falsa affirmatio »Deum qua objectum naturalis cognitionis de Deo esse abstractionem nostrae cogitationis« (ib.). Scriptor attentos quidem nos facit, ne id forsan male intelligeremus atque semet explicat ita, quod »iste Deus in ordine praesente non sit ‚Deus religionis', praecise propterea, quod religio positiva ordinatione Dei absque compromisso exclusive in ditionem supernaturae transplantata sit«. Absque compromisso exclusive significat hominem nullimode posse esse religiosum secundum cognitionem rationalem Dei sine fide in veritates revelatas. Hanc affirmationem cogitur logice tenere, quisquis affirmat Deum in cognitione naturali esse abstracti-

onem relate ad religionem; nam absque tali cognitione remanent dumtaxat veritates revelatae de Deo, et si nolimus, ut religio absque ulla veritate maneat, dicendum est fidem in revelationem esse conditionem sine qua non religionis. Si vero compromissum velimus (quod K. rejicit), quod pro religione sufficiat fides virtualis seu promptitudo agnoscendi veritates revelatas, tunc talis promptitudo fundari potest tantummodo in naturali cognitione Dei, quatenus ipse est suprema norma pro nostro intellectu finito. Ex positione, quam scriptor assumit, dicendum quoque foret hominem ratione sua incapacem esse, ut dignoscat moraliter bona opera a malis, i. e. non exsistere legem moralem qua normam divinam etiam absque revelatione. Homo non posset ullo modo absque revelatione cognoscere differentiam inter bona sub aspectu supremi finis vitae; non posset agnoscere obligationem moralem, qua expressionem voluntatis divinae. Potestne in tali casu adhuc sermo fieri de thesi, quod supernaturale praesupponat naturale?! Non agnoscere possibilitatem religionis secundum naturalem cognitionem Dei (quae, id iterum asseveramus, non est absque supernaturali gratia) significat proclamare religionem dependentem a revelatione et sic logice impossibile fit dicere a revelatione supernaturali praesupponi naturalem cognitionem Dei in religione (i. e. Dei qua objecti venerationis et tendentiae finalis seu operationis moralis). Quamquam ulterius omnino claret statum naturae lapsae non esse idem cum statu naturae purae atque quaedam opera bona, quae homo lapsus conformiter naturae suae exequitur non involvere statum naturae purae, hisce non obstantibus non posset dici etiam adjuvante gratia supernaturali quaedam opera correspondere ordini naturali, si homo absque revelatione incapax esset cognoscere ordinem naturalem. Homo non debet esse destinatus a Deo ad ordinem naturalem, tamen potest eum cognoscere. Ipse ordinatus est ad finem supernaturalem et pro hoc fine accipit et gratias et sic potest facere bona opera, quatenus correspondent cognitioni rationali ordinis moralis. Tamen talia opera impossibilia essent, et esset verum quod bonitas moralis dependeat a revelata cognitione ordinis supernaturalis. In ordine supernaturali versatur et is, qui ipsum ignorat, cognoscit tamen naturalem ordinem moralem, i. e. scit obligationem moralem in distinguendis actibus volitivis et potest scire hanc

obligationem esse a Deo, — quod si id rationaliter non posset scire, deficeret naturalis possibilitas operandi bonum et ita quoque cooperatio gratiae supernaturalis. Nequaquam ergo stat, quod »pro possibilitate religionis naturalis conclusio fiat unilateraliter procedendo ab homine« (212), ac si in considerationem non adduceretur et aspectus ‚desuper'; contra, nos asseveramus Deum stabilivisse omnibus finem supernaturalem et sic condidisse ordinem supernaturalem dando omnibus suam gratiam ad consequendum finem supernaturalem, attamen ita, ut revelatio hujus ordinis fundetur in naturali revelatione Dei, quatenus homo ratione potest scire non alibi esse finem vitae quam in Deo, quamquam ignorat veritatem revelatam de supernaturali possessione Dei (sicut et alias veritates revelatas), — i. e. potest secundum naturalem cognitionem esse religiosus. Etiam cum homo non est in statu gratiae, scimus valde bene, eum propterea non esse in statu naturae purae, et licet in tali statu a Deo non sit positus potest esse naturaliter religiosus, — quod K. non admittit, cum tantummodo in hoc statu (ontica »constitutione«, Seinsverfassung) fundet religionem naturalem, non perspiciedo, quod homo etiam in statu supernaturali possit esse naturaliter religiosus, quatenus cum supernaturali gratia componatur rationalis cognitio Dei, qua fons volitivae agnitionis in vita religiosa. Nos ergo non dicimus a gratia praesupponi naturam eo sensu, quod homo etiam absque gratia sola natura sua vivat religiose, neque affirmamus gratiam addi vel subtrahi relate ad naturam, sed affirmamus religionem supernaturalem posse secundum componens cognoscitivum esse naturalem, — quod K. non agnoscit, dum affirmat rationaliter cognitum Deum non esse Deum religionis. Hac in re jacet proton pseudos suae definitionis de religione. Consequentia hujusmodi affirmationis etiam in conceptione vitae moralis proditur. Licet naturalis moralis capacitas cum gratia connectatur (quod K. provocando ad Steinbüchel extollit), nimis inde deducitur affirmationes, quod »naturalis moralitas existat dumtaxat in sua supernaturali transformatione« (ib.). Adaequate enim accepta, haec transformatio significaret impossibilitatem vitae moralis secundum normam naturalem, i. e. admitteret possibilitatem bonitatis moralis tantummodo fundamento normae revelatae. Si agnoscimus exsistentiam normae naturalis, debemus eo ipso

agnoscere possibilitatem naturalis cognoscitivi elementi intra supernaturalem (per gratiam) vitam moralem.

Ex omnibus praedictis deducitur religionem naturalem non esse tantummodo »constructionem cogitativam«, qualem eam in sua conclusione proclamat K. (213). Hisce tamen non vocatur in dubium factum, quod »christianismus sit sensu altissimo religio totalis« (ib.). Immo inintelligibile est vocare eum »sensu altissimo«, — cum secundum K. nihil sit in religione, quod esset minus altum, quam christianismus.

Quod tandem ad *Steinbüchel* attinet, autor eum omnino pro propria thesi sibi arrogat, quod nempe naturalis moralitas nullibi concrete realisata sit (sive apud christianos sive non christianos) proptera, quia Deus omnibus hominibus dat gratiam et sic natura cesserat esse »realitas completa« (volle Wirklichkeit). Ipsa concrete non est per se stans et propterea est »tantummodo quaedam abstractio . . . stat per se theoretice«, sicut K. dicit in quadam sua recensione de Steinbüchel (»Bog. Smotra«, 1939, n. 3, p. 220). Haec thesis esset absque dubio omnino recta, si ejus sensus esset, quod natura unita cum gratia, non sit ab ipsa seprarata seu per se stans (quod quidem identicum est), tamen in thesi aperte extollitur, quod natura unita concrete non cadat in considerationem pro moralitate. Si nempe cadit in considerationem, non est »adhuc tantummodo quaedam abstractio«. Apud hominem non est »animal« et »rationale« realisatum ut aliquid per se stans, et tamen non dicemus utrumque esse »adhuc tantummodo quandam abstractionem«. Ex una parte affirmatur rationalem cognitionem naturaliter moralis normae per gratiam non esse suppressam, legem naturaliter moralem non abrogatam esse, ex altera vero parte dicitur »moralitatem naturalem numquam qua talem realisatam esse, sed unice inclusam in vita gratiae«. Secundum dicta »qua talis« significaret »non unita«, quod quidem absque omni discussione exactum est, tamen quaestio fit: num ipsa qua talis, i. e. quatenus fundatur in natura hominis, sit aliquod compones concretum vitae supernaturalis? Secundum K. istud componens est tantummodo quaedam abstractio — quod nos negamus, quapropter interrogamus: Tenetne revera Steinbüchel partes dni Keilbach? Responsio invenitur praecipue in 1. semifasciculo »Die phil. Grundlegung d. kath. Sittenlehre«

(1. fasc. ex »Handbuch d. kath. Sittenlehre«, ed. F. Tillmann) p. 11—13, 33/34, 38/39, 70, 81, 84—87 etc.

V. gr. »Existit ergo bonum morale, quod habet suas radices onticas in essentia hominis, in ipsa humanitate. Haec est naturalis moralitas hominis hoc sensu positivo, quod ipse semet pro bono et malo non modo possit determinare, sed etiam realiter se determinat . . . Secundum hoc homo non fit tantummodo per gratiam bonus . . . Tendentia in id, quod homo est, in plenam humanitatem, est naturaliter moralis tendentia . . . Homo secundum naturam tendit ad Deum. Et eo ipso, quod humanitas essentialiter transcendit extra se et omne creatum, facit contactum cum gratia et supernaturali perfectione hominis . . . Supernaturaliter moralis vita accedit sicut quaelibet gratia ad naturam, ad naturaliter moralem vitam . . . Spiritus divinus non est aliquid tale, quod omni ex parte esset a spriritu humano alienum et externum . . . Fundatio moralitatis super humanitate non est subjectivismus neque anthropocentricismus . . . Homo intra supernaturaliter moralem vitam retinet suam naturaliter humanam entitatem et realisat suam naturalem capacitatem cognitionis et liberae adimpletionis moralitatis«.

K. (etiam in sua recensione) provocat ad adversarios, qui pro criterio distinctionis inter naturalem et supernaturalem moralitatem acceptant tantummodò »fontem cognitionis«, atque contra hos statuit thesim: »ubicumque gratia operatur, ibi agitur de supernaturali moralitate«. Id quidem concessuri sumus quatenus agitur de supernaturali subjecto activo (principio agente), tamen negabimus supernaturalitatem ex parte objecti cogniti. Quod philosophus in hoc criterio »unilateraliter insistit«, id hic perperam praesupponitur; sic enim res tantummodo tunc se haberat, si philosophus affirmaret characterem naturalem resp. supernaturalem cognitionis esse adaequatum (integrale) criterium distinctionis inter naturalem et supernaturalem moralitatem, quod tamen ipse non facit, sed philosophus affirmat characterem cognitionis inservire qua criterium distinctionis quatenus aliquae veritates obligatoriae constiuant moralitatem et tantummodo relate ad has veritates, quatenus sunt naturales, etiam moralitatem operationis humanae eatenus naturalem esse. Cum dicitur hominem non debere cognoscere gratiam, obliviscitur, quod ne de cognitione quidem gratiae agatur, sed de quacumque cognitione revelationis. Nemo ergo provocat »tantummodo« ad principium cognitionis, sed distinguendo gratiam et cognitionem resp. ignorantiam veritatum revelatarum. K. et ipse dicit gratiam »etiam

ibi agere, ubi homo sincere et prompte vocem conscientiae audit« (id autem evidenter est componens naturale!), et ex hoc facto sequentem deducit propositionem: »Etiam si, ergo, possit concrete dari moralitas fundata in naturali rationali cognitione, et id quidem absque cognitione exsistentiae Dei, tamen propter ‚universalem' operationem gratiae divinae non datur in ordine concreto vera (!) moralitas naturalis«. Si istud non est contradictorium cum »sincera et prompta auditione conscientiae«, tunc distinguendum est omnino concrete inter elementum naturale cognoscitivo-volitivum et inter gratiam. In hac concrete fundata distinctione incipit justificatio moralitatis et religionis naturalis intra supernaturalem ordinem gratiae et salutis.

Proton pseudos videtur contineri in confusa conceptione distinctionis inter statum naturae purae et illud, quod constituit naturam humanam qua talem (humanitas), et id bene notandum, secundum ejus individualem personalem structuram, quatenus haec decisivus factor vitae moralis et religiosae est. Et praecise qua talis factor, ipsa constituit componens naturale intra systema supernaturale moralitatis et religionis. Pro illustratione hujus componentis potest nobis inservire ipse Steinbüchel in 2. semifasciculo p. 214 sq. Hic dicitur recogitatam motivationem et cognitionem via dijudicativa non dari absque praetheoretico affectu pro bono et sancto, absque morali decisione pro amplectendis talibus meteriis. Provocando ad Pribilla, S. dicit »pro initio fidei in Deum requiri tendentiam et inquisitionem« sensu vitae, nam »Deus non obviabit obtuso et sceptice monstruoso homini«. Non solum quod in cognitionem influat theoreticum et practicum interesse, sed et »quidam originarius raptus erga aliquid veneratione dignum« (ein originäres Ergriffensein von einem Verehrungswürdigen), confusum praesagium rei sublimissimae, non reflexiva tendentia ad maxime dignum, a discursiva cogitatione independens cognitio de finali destinatione hominis et omnium rerum ad mundum trascendentem, et in hoc adest impulsus (Ansatz) religiosae habitudinis, in qua jam includitur praesagium boni et promptitudo ad bonum«. Homo possidet »speciale religiosum cognoscitivum organum« (Pfänder). Psychologia religiosa cognoscit »psychologicum a priori« (Willwoll — et secundum ipsum Keilbach). Stenbüchel extollit distinctio-

nem ex una parte inter metaphysicum et religioso-philosophicum aspectum et ex altera parte inter eorum objectum, quod consistit in actibus moralis et religiosae experientiae — atque dicit, quod homo nequiret comprehendere propriam suam humanitatem, si ei non obviaret quaestio de nexu necessario cum bono et sancto. Judicium speculativum metaphysicum de Deo non respicit judicia, quae quis individualiter vivit et experitur (»ichbetonte Erfahrungsurteile«, Scholz), quae conscientiam religiosam efformant. Ita hic apud St. in omni alinea stratum naturale moralitatis et religionis suam expressionem obtinet in earum omnino concreta realitate.

Saltem ego puto ita intelligendum esse S., non vero sicut eum citat K. ad confirmandam propriam thesim, quod concrete sermo fieri nequeat de religione naturali. Hac sua thesi K. mihi videtur reprobare proprium librum »Die Problematik der Religionen«, et reprobari etiam a S. ad quem provocat. Id satis citationibus probavimus et in fine possumus adhuc pauca adducere et ultima sectione (4.) hujus magistralis operis. In capite 12. dicitur positione quaestionis religioso-philosophicae hominem satisfacere suis exigentiis naturalibus, nam »philosophia est in natura humana radicata necessitas« (214). Si ita res se habet, tunc evidenter etiam objectum quaestionis religioso-philosophicae est naturale — ipsa religio. Quod ad moralitatem naturalem attinet, S. eam agnoscit in capite 13. (220/221); analysi subjicit conscientiam atque attentos nos facit de ejus functionibus naturalibus (responsabilitas, reitas, poenitentia, spes . . .), quibus homo intrat in relationem personalem cum divino vel sancto (222 sq); ulterius (226/227) analysi subjicit objectum religiositatis naturalis atque ostendit ejus connexionem cum vita morali (231 sq.). Haec vita est »libera realisatio eorum valorum, quorum fundamentum est humanitas et cum ipsa connexa ordinatio« (236). »Aliquem moralem valorem conscie rejicere qua valorem, significaret reprimere naturalem instinctum pro perfectione morali, vim inferre nostrae naturae spirituali« (243, citatus Rast). »Quod homo debeat esse homo, id ipsi manifestatur per illam dumtaxat voluntatem, quae hanc exigentiam ejus essentiae humanae indidit . . .; finitum, conditionatum esse, quale et est humanum, adhortationes accipit a postulatis (moralibus) . . .« (245). »Moralis et religiosa habitudo (Verhalten) habet communem basim ontologicam in natura humana« (252). Cum sua thesi S. finem libri sui connexuit cum initio (I, 1, p. 83 sq.), ubi expresse disserit de »supernaturali et naturali moralitate«(1. Absch., 2 Kap. § 2). Radix ontica moralitatis naturalis est natura humana eo, quod homo (qua animale et spirituale seu specifice humanum ens) possit seipsum determinare ad utramvis partem: ut adimpleat suam essentiam (= humanitas), aut non adimpleat. Praecise propterea (haec est ontica ratio), quod ab homine dependet, num ejus humanitas sese evolutura et perfectura sit, homo non tantummodo humanus est, sed et obligatus

est, ut talis fiat; id ab ejus voluntate postulatur. Eatenus haec humanitas est bonum naturale hominis, seu ut S. dicit: »haec adimpletio essentiae, istud liberum, independenter innatum fieri hominis« (dieses sebstvollzogene Werden zum Menschen, 85). »Per suam humanitatem, suam humanam naturam, potest homo esse et est moraliter bonus . . . In hisce remanet conservata essentia secundum omnes individuales dotes in homine concreto« (ib.). Moralitas naturalis »potest fieri et realiter est via ad Deum« (86), cum essentia hominis (humanitas) id quod transcendens est, expostulet. — Tandem invenimur coram p. 87, quae in nostra quaestione classica est. In eadem § 2, puncto 2. dicit S sequentia: »naturale, humanum bonum assumptum est intra christianam (ibi sublineatum, m. a.) vitam in vitam gratiae« . . . propterea, quia homo inde jam ab initio naturae creatae pradestinatus est ad finem supernaturalem, et (sicut s. Thomas dicit) pro obtinendo hoc fine accedit ad vires naturales benevola gratia, quae eas »fulcit«. Jamvero »quod fulcitur (prosequitur S.), »id conservatur atque idipsum actionem in fulcimento exercere debet« (das bleibt erhalten, und das soll sich betätigen in der Unterstützung«; utrumque in textu subnotatum). Ditionem humanam circumdat operatio, in qua »fines et objecta naturalis et supernaturalis activitas moralis coincidunt« (ib.). Etiam vita quotidiana potest fieri »vi naturali et supernaturali operationis« . . ., immo et illud quod in operatione supernaturale est, tantummodo gratia possibile, assumit in se »omne quod oritur secundum naturalem affectum, volitionem et cognitionem« (ib.). Incipiendo a propositione »Etiam in ambitu vitae supernaturalis« . . . (»Auch auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens« . . .) prosequendo in ulteriore p. 88 ad finem (in 1. editione operis) extollit S. directe contra K., quo modo »naturalis-supernaturalis moralitas in unum pertexta« sit et quidem omnino concrete in omnibus »conditionibus vitae quotidianae«. Puto ergo K. posse provocare ad S. tantummodo ea conditione, ut ex hujus opere haec pagina discerpatur, et ne tunc omnino quidem. Remaneret enim vix aliquid praeter obtegumentum et quidem non modo de secundo, sed et primo semifasciculo. Etenim vel hic, in ipsa »Introductione« dicit S. »doctrinam moralem catholicam non in dubium vocare proria humana potentia bonum vita expertum — naturalem sc. moralitatem« (11). In p. autem 12 designat objectum libri »hominem, qui intra (ibi subnotatum m. a.) supernaturalem moralem vitam, quae ab eo exigitur, servat suam naturaliter humanam essentiam et suam naturalem capacitatem cognitionis necnon liberam adimpletionem moralis realisat (betätigt)«. Et ulterius dicit hominem in supernaturali vita »remanere hominem naturalem cum omnibus praesuppositis ontologicis sui esse, quae qua cognitiones et decisiones etiam in vita supernaturali et operatione debent realisari (betätigt sein müssen). Homo ut viator a Deo ad Deum, procedit via sua simul cum gratia, — »tamen ipse ea (via) realiter procedit (ibi subnotatum), qua homo propria libera decisione pro Deo et cognitione sua voluntatis divinae . . . Naturale donum spiritus per cognitionem et libertatem intertextum est cum supernaturali donatione, tamen ipsum est realiter hic« . . . (13). Objectum ethicae est natura hominis, ergo non ejus »plena

realitas (volle Wirklichkeit), sicut fide attingitur« — quad et S. effert (34), statim tamen adnectit — »tamen illud in homine, sine quo fides et gratia in eo esse non possunt, est: ejus humanitas«. Utrumque unitur propterea, quia supernaturalis vita gratiae »dirigitur ad essentialiter naturale esse hominis ejusque operationem« (26); et id iterum propterea, quia »in plena realitate ,hominis' fundatur obligatio (Sollen) qua lex Creatoris« . . . (34), et secundum hanc legem homo cooperari debet acceptando gratiam supernaturalem (41/42 et passim). Inintelligibile est, quod humanitas qua mera abstractio philosophica censenda sit (pro ethico et philosopho de religione agente) propterea, quia non est separatim realis vel unica, sed unita cum gratia supernaturali. Pro abstractione proclamata, humanitas ne posset quidem esse concretum reale objectum ethicae et philosophiae religiosae ut distinctarum disciplinarum, et sic consequenter omnis phisophica perscrutatio vitae religiosae et moralis desineret esse praeambulum theologiae, i. e. theologia — ut scientia revelationis — esset unica vocata, ut veritates de religione et moralitate ediceret. Et non modo istud, sed secundum conceptionem K. quoque inintelligibile est, quo modo possibile sit, quod fides praesupponat cognitionem naturalem (»Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut parfectio perfectibile«) et quod »ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam« procedat concreta, realis decisio — ita ut natura et supernatura, humanitas et gratia altera ad alteram destinentur (66, 71). Non ergo exsisteret vel ipsa vita supernaturalis, si humanitas, et quidem in concreta realitate, non esset ejus »praesuppositum« (77, 83). Immo et tunc, cum philosophus fide ductus seipsum in »famulatum« theologiae tradit, i. e. cum contendit rationaliter (lumine naturali) illustrare veritates revelatas et christiano-humanam vitam (imitationem Christi), ipse perspicit naturaliter humanas reales »praesuppositiones« in tali vita. Hae ergo sunt concreto modo conservatae in »plena realitate«.

»Secundum dicta nullum potest esse dubium, quin homo cum Deo colligetur in religione naturali . . .«. Ad haec verba Rosenmölleri adjungendus esset et longus textus, qui pro nostra quaestione valde instructivus est (in »Religionsphilosophie« 2 ed. 164 sq.). Religio naturalis non est vera religio, nam Deus homini destinavit supernaturalem unionem, tamen Deus vult et naturalem nexum — et exinde oritur quaestio de mutua relatione connexionis naturalis cum supernaturali communione. Extra dubium est, quod homo per naturam suam possit aliquatenus Inconditionatam Personam apprehendere et libere se ad Eam inclinare. Religio naturalis est »necessaria et Dei voluntate ordinata ontica basis (Unterbau) pro unione supernaturali« (166). Secundum praedicta dicturi sumus »religionem« ibi esse, ubi adest »personalis actualitas hominis explicite directa ad personam transcendentem, quae incondionatis qualitatibus es-

sendi et valoris eminet, etiamsi hae qualitates more simplicium et depravate concipiantur« (ib.). Fundamentum onticum religionis naturalis est inclinatio ad perfectionem personalis naturae in Inconditionato (158). Licet vera religio una sit, i. e. relatio supernaturalis secundum ordinationem divinam, et omnes aliae formae historicae (in quibus homines volebant aliquo modo suam relationem ad Deum determinare) significent pseudoreligiones, tamen etiam in hisce formis potest evolvi vera vita religiosa, quatenus gratia Dei cooperatur (4). Hisce non obstantibus hae »religiones« non efficiunt unam veram religionem. Falsum esset, si expressione »religio generatim« quis vellet designare conceptum genericum, cui specifice subderentur omnes religiones ut aequivalentes; tamen cum vera religione possunt in unum conceptum deduci aliae religiones eatenus, quatenus habent quaedam essentialia elementa communia, i. e. »quandam cognitionem transcendentis, personalis Dei et aliquam persuasionem (agnitionem, professionem, Bekenntnis) de Eo« (6). Haec »persuasio« non quidem mensura est pro vera religione, attamen ipsa fundatur in ontica tendentia naturae humanae ad Deum — et eatenus ad philosophiam religionis pertinet; hujus scopus est detegere »connexiones metaphysicas hominis« (Bindungen, 9) et sic efficit campum anthropologiae philosophicae. Eruere ex natura humana personalem actualitatem conscientiae valorum (speciatim ethicorum) pro scopo habet et philosophia religiosa Rosenmölleri, quae ostendit quomodo conscientia de »valoribus in se« includat naturalem tendentiam ad inconditionatam (absolutam) personam. Philosophia ergo investigat in natura humana reale fundamentum religionis.

Sicut inter naturalem et supernaturalem ordinem moralitatis non adest sensu stricto oppositio, sic idem valet et pro religione. Totus ordo valorum personalitatis humanae, absque demptione et diminutione, intrat per gratiam in communionem cum Deo . . . nam ordo supernaturalis gratiae praesupponit valorem personalitatis ethicae et ei tribuit perfectionem (*Schuster*, Der unbedingte Wert des Sittlichen, Innsbruck 1929, p. 105). Non est dubium, quin supernaturalis perfectio, ad quam omnes homines vocati sunt per gratiam ipsis datam, sit omnino aliquid aliud, quam perfectio, quae exigitur et cujus capaces sumus per nostram naturam spiritualem (=Persönlichkeit); secundum praescriptum Christi debemus omnino aliter

fieri similes Deo, quam id exigit naturalis lex moralis. Tamen ista lex habet suum inconditionatum valorem etiam intra ordinem gratiae, nam fundatur in immenso (infinito) bono in Deo, et quia refertur ad opera, quibus perficitur nostra natura spiritualis ut imago Dei. Pro ordine naturaliter morali praebet philosophia religionis justificationem metaphysicam; tamen in inconditionato charactere obligationis homo vitaliter experitur etiam spontanee suam relationem religiosam erga bonum infinitum, conscientia vero reitatis ad religiosam sanctionem eum dirigit. Quapropter actualitas spiritualis naturae nostrae est reale componens in supernaturali realisatione unionis cum Deo. Haec unio est supernaturalis finis, quo naturalis ordo finalis non annihilatur, sicut nec ipsa natura, quae semper libere tendit ad sibi proportionatum bonum. Eatenus licet distinguere duas vitas (cfr. S. Th. I, 23, 1. — *Hans Meyer,* Thomas v. Aquin, 1938, 567). Uterque nempe finis, naturalis et supernaturalis, tam arcte junguntur (dicit *Steinbüchel,* Der Zweckgedanke in d. Phil. des Th. v. Aq. 1912, 119), ut »organicam constructionem finium efficiant . . . Fine supernaturali non fit inutilis finis naturalis, sed omnino conservatur . . . Tantummodo tunc, cum fines naturales conservantur et naturae congrua operatio, fit recta et moraliter bona tendentia ad summum finem. Non solum ergo, quod supremo fine non removeantur fines proximiores, immo per ipsum eorum conservatio et cura fit obligatoria . . . Naturalia, ethica et culturalia bona sicut et fines vitae non modo non debent negligi, sed de iis magna cura gerenda est praecise ratione ultimi supernaturalis finis . . . Cura de naturalibus dotibus (Anlagen) est necessaria praesuppositio pro operatione supernaturalis gratiae. Ipsa non destruit naturale sed istud conducit ad perfectionem . . . Ipsa perficit non modo intellectum, sed etiam elevat energiam voluntatis ad dominationem super instinctus sensitivos. Gratia ergo semper praesupponit perfectionem naturalem« (120, cfr. 83 sq., 113).

Brevissime dicendo (cum *Steffes):* religio est communicatio et deditio superterreno divino mundo; ejus celsitudo excitat in nobis sensum totalis impotentiae et simul conscientiam infiniti valoris. »Secundum hoc omnia illa phaenomena vocabimus religiosa, in quibus hae notae quocumque modo manifestantur . . . Religio revelata est suprema forma religionis, quae omnes alias

formas superavit, quatenus earum vera elementa expurgato atque profundiore modo continentur in suo salvifico organismo« (*Spieler,* Lexikon d. Pädag. d. Gegenwart, II, 702). Pro justificatione harum concise dictarum affirmationum opus esset dare explicationem de naturali morali lege (cfr. *F. Wagner,* Das natürl. Sittengesetz, 1911). Religio sensu strictiore et latiore efficit objectum legis naturalis. Priore sensu comprehendit prima tria mandata decalogi (fidelitatem Deo, venerationem et cultum); posteriore includitur in omnibus caeteris mandatis qua amor erga Deum (ut supremum finem perfectionis naturalis). Homini est »ex instinctu naturali« (dicit s. Thomas) synderesis, i. e. 1) cognitio boni et analytice cum eo connexum praedicatum obligationis (»est faciendum«), et 2) inclinatio ad realisationem boni, quo natura rationalis perficitur — in supremo bono, Deo. Haec perfectio qua finis naturalis hominis est mensurata necessitate et capacitate ipsius naturae, pro distinctione a supernaturali fine, qui homini destinatus est communicatione naturae divinae. Hic finis, certe, non potest attingi (realisari) virtutibus naturalibus (secundum legem naturalem), attamen hisce non est dictum, per ordinem supernaturalem hujusmodi realisationis demptum esse valorem legis naturalis. In homine nempe non obstante ordine supernaturali exsistit et inclinatio agnoscendi ordinem rationalem, qui procedit ex generali structura hominis, quatenus cum omnibus aliis creaturis communem habet tendentiam ad conservationem sui et cum animalibus tendentiam ad sensitivam organicam evolutionem, dum specifica ei est tendentia fovendi rationem et per eam dirigendi suam sensitivam naturam. Vix vero ratio practica eousque evoluta est, ut dignoscat bonitatem, fit actualis in eo etiam lex naturalis (synderesis), et aliqua ejus mandata potest et ex propria capacitate adimplere. In dijudicatione singillatim sumpta actionum suarum incidit homo (propter diversas rationes) in errores, et sic applicatio legis naturalis fit defectiva — etiam, cum in quaestione est vita religiosa. Hocce modo homo pervenit ad adulterationem religionis, attamen religio naturalis in his remanet vera religio, quaetenus ipsā exprimitur lex naturalis, quae supernaturali lege gratiae perficitur.

PREPOROD RUSKOGA VJERSKOG I KULTURNOG NAZIRANJA.

Dr. Đuro Paša.

(Svršetak).

O slavofilstvu postoji već više toga napisanog, ma da od različitih ljudi i s različitih gledišta. U hrvatskoj literaturi, koliko je meni poznato, do sada ništa.[27] Čitav sistem slavofilstva kao svjetovnog nazora veoma je složen i mi ne kanimo raspravljati ovdje o njemu sa svih strana. Sasvim puštamo s vida njegovu političku stranu, koja je slavenskim narodima dosta poznata i koja spada u sasvim drugo područje nego li je zadatak ove disertacije. Mi ćemo se, prema tome ovdje ograničiti samo na dva već istaknuta momenta, a za svestrano upoznavanje slavofilstva upućujemo čitatelja na sveukupna djela Kirjeevskog i Homjakova, kao i drugih slavofilskih ideologa, primjerice, braće Aksakova i kasnije Dostojevskoga.

Prva točka slavofilskog programa jest odbacivanje zapadne kulture i stvaranje sistema ruske kulture. Zbog toga borba slavofila protiv zapadnjaka znači za slavofile vrstu pozitivnog stvaranja, jer su slavofili prešli izvanjsku i formalnu kritiku zapadne kulture i tražili nakon toga načelo i istinu, po kojima će oni moći proglasiti, da je nemoguće, da Rusija pristaje uz zapadnu kulturu.[28]

Na taj način slavofilstvo je prvi pokušaj da se stvori čisto ruska samosvijest, da se dođe do samostalne ruske ideologije. Hiljadama godina, piše Berdjajev, produžavao se život Rusije, ali ruska samosvijest počinje tek od onoga doba, kad su Ivan Kirjeevski i Aleksjej Homjakov smiono postavili pitanje, šta je Rusija i u čemu stoji njezina bit i misija.

Slavofili su oni između Rusa, koji su u Rusiji počeli samostalno misliti, koji, ma da su se nalazili na visini zapadne ci-

---

[27] Navodimo ovdje nekoliko djela u kojima se radi o slavofilstvu kao takovom: N. A. Berdjajev, A. S. Homjakov, Moskva 1912, ss. 1—30; Masaryk-Musulin o. c. 170—. 208; V. V. Zjenkovski, o. c. ss. 64—93; Dr. Dušan Stojanović Ruski problemi filozofije i religije 19-veka, Beograd 1932, ss. 57—176; Dr. Grivec, O teologiji A. S. Homjakova u Bogoslovskom Vesniku, Ljubljana 1934.

[28] Berdjajev, o. c. 2.

vilizacije i ma da su prisvojili svu zapadnu izobrazbu, ipak su nastojali, da je stvarateljski previse i da tako sami u njoj dobiju udjela.[29]

Kako su dakle slavofili promatrali Evropu, kojim su oni putem mislili previsiti zapadnu civilizaciju i stvoriti samostalnu rusku kulturu? Prije, nego prijeđemo na izlaganje filozofskih disertacija slavofilskog osnivača Ivana Kirjeevskoga i druga mu A. Homjakova, treba da skrenemo pažnju na neke stvari, koje će znatno pripomoći razumijevanju čitavog pitanja, t. j. da pokažemo, kako se u redovima budućih slavofila procjenjivala Evropa i Zapad.

Godine 1840. počeo je izlaziti u redakciji S. Buračka i P. Korsakova list »Svjetionik suvremenoga prosvjećenja i obrazovanja«. List zastupa potpuno antizapadnjačke tendencije. Njegov glavni urednik Buraček u jednom svom članku s nestrpljenjem očekuje propast Zapada i vrijeme, kad »će na Zapadu, na garištu poganskog (!) carstva, carstva ovoga svijeta zasjati Istok.«[30] Isto tako i »Moskvitjanin« daje mjesto oštromu antizapadnjaštvu. On misli, da se u zapadnoj Evropi opažaju već jasni znakovi izumiranja. Ševirev piše u jednome broju »Moskvitjanina«: »U našim prijateljskim, iskrenim odnosima prema Zapadu mi ni ne primjećujemo, da imamo nekako posla s čovjekom, koji nosi u sebi nesretnu, zaraznu klicu i koji već jedva ima dah. Mi se cjelivamo s njim, grlimo, dijelimo trpezu misli, pijemo čašu čuvstava i ni ne opažamo sakritog bola u bezbrižnom našem općenju, u zanosu svadbe ne osjećamo vonj lješa, kojim on već zaudara«. »Truljenje« Zapada jest najpopularnija misao slavofila, s kojom oni vežu misao, da je stvarateljski život na Zapadu dokončan i da se već vrši proces raspadanja. Oživljenje Evrope može doći jedino iz Rusije. Svi slavofili su polazili k tome, da liječe Zapad, zavijaju mu rane i oživljuju ga.

Za slavofile je centar težine ležao u tome, da protumače »svojeobraznost« (osobitost) puteva Rusije. Iz te težine, da shvate i razumiju Rusiju, proizlazila je za njih potreba, da kritički ocijene Zapad. A u toj se ocjeni ne smije nalaziti trag du-

---

[29] Berdjajev, o. c. 3.
[30] Zjenkovski, o. c. 66.

hovnog ropstva Zapadu, nego duhovni ponos i duhovna suverenost nad Zapadom.[31]

Slavofili su držeći se svoga čisto religioznog stanovišta uzimali Zapad kao kršćanski svijet. I zato u njihovoj kritici Zapada leži upravo religiozni teološki odnos prema Zapadu. U tom su se slavofili povodili za Čaadajevim, koji je također religiozno shvaćao Zapad i Rusiju, s tom samo razlikom, da je za Čaadajeva prvenstvo imao Zapad, odnosno katolicizam, a za slavofile Rusija, odnosno pravoslavlje. Zapad je — po njihovom mišljenju — upropašten zbog katolicizma, a spasit će ga Rusija zbog pravoslavlja.

Evo u tome duhu nekoliko ocjena slavofilskih prvaka: Homjakova, Kirjeevskoga, Aksakova i drugih:

»Još nedavno, piše Homjakov, sva je Evropa bila u nekoj svečanoj opojenosti, kipjela je od nada i uživala nad svojom vlastitom veličinom. No sad se već započela u Evropi zabuna i svagdje se čuje mračna zabrinutost«.[32] »Evropska prosvjeta, piše Kirjeevski, dostigla je u drugoj polovici devetnaestoga vijeka puninu razvoja, no rezultanta te punine razvoja bilo je gotovo sveopće čuvstvo nezadovoljstva i prevarene nade. Suvremena oznaka zapadnog života stoji u općoj više ili manje jasnoj spoznaji, da načelo evropske obrazovanosti u naše doba ne zadovoljava kao temelj za više potrebe prosvjećenja«.[33] A to načelo evropske obrazovanosti jest katolicizam.

Na Zapadu, piše K. Aksakov, duša umire zamjenjujući svoj život usavršenjem državnih oblika i policijskim aparatom. Savjest se zamjenjuje zakonom, unutarnje potrebe reglamanom, pače i samo dobročinstvo pretvara se u mehanički posao. Na Zapadu je jedina briga za državne oblike. Zapad i jest upravo zato razvio juridizam, jer je osjetio kod sebe nedostatak pravde«.[34]

Razvoj vanjskog života u Evropi stoji u vezi s time, što »duša umire« i kao na neki način uvlači se u se i radi toga se razvija krajnji individualizam, a paralelno s individualizmom racionalizira se kultura i razbija na niz nezavisnih sfera. »Zapadni čovjek, piše Kirjeevski, razdrobljuje svoj život na poje-

[31] Ib. 75.
[32] Zjenkovski, o. c. 77.
[33] Ib. 77.
[34] Ib. 78.

dinačna nastojanja i premda ih povezuje razumom u jedan opći red, ipak svakoga časa života pokazuje se kao drugi čovjek. U jednom kutu njegovog srca živi religiozno čuvstvo, u drugom — sasvim odijeljeno — sila razuma i naprezanje u svagdanjim poslovima«.[35]

Ta razdrobljenost duha, odsutnost unutarnje cjelosti, potkapa sile i slabi zapadnog čovjeka. Nasilni i vanjski karakter promjena u životu, svojeglavost mode, razvijeno strančarstvo, razvijena mekuška fantazija, unutrašnja zabrinutost duha — sve te crte svodi Kirjeevski na temeljnu razdrobljenost duha, na gubitak unutrašnje cjelovitosti i unutrašnjeg jedinstva.

No same po sebi te crte Zapada nisu važne za slavofile u njihovoj analizi Zapada. Mnogo su važnija, kako oni govore, n a č e l a, koja leže u osnovu svega života na Zapadu. A ta su načela, po riječima Homjakova, umrla. »Odživjeli su ne oblici, nego duhovno načelo, piše on, ne društveni staleži, nego vjera, u kojoj su živjeli ljudi i društvo«.[36]

Svi slavofili drže se misli, da je na Zapadu dovršen unutarnji razvoj živih načela, koja su jednom u devetom stoljeću postala temeljima evropske kulture, da je Zapad sada ušao u ćor sokak, iz kojega on ne može izaći, dogod se bude držao tih umrtvenih načela. Homjakov misli, da i samim Evropljanima mora biti jasno, da je sadašnje njihovo stanje nerazrješiva zagonetka. Shvatiti tu zagonetku, riješiti je mogu samo oni ljudi, koji su odgojeni drugim duhovnim načelom, pravoslavljem.

Tako se dakle neprestano vraćamo na temeljnu misao slavofila: Zapad je truo, t. j. katolicizam se iživio. Može ga spasiti samo Istok, Rusija, t. j. svježe pravoslavlje. Prema tome, mesijanizam Rusije i pravoslavlja . . . To treba imati uvijek na pameti, da se može razumjeti slavofilska teologija, posljedica samo takve slavofilske ideologije, da se može razumjeti njezino današnje uvjerenje i njezin današnji zanos kod suvremenih njezinih zastupnika.

Preostaje nam sad samo podati letimičan pregled filozofskih disertacija Ivana Vasiljevića Kirjeevskoga, utemeljitelja

[35] Ib.
[36] Ib. o. c. 79.

filozofske strane slavofilstva.[37] Kirjeevski je štampao prvu disertaciju 1852, a drugu 1856. godine. Disertacije nose naslov: »O karakteru evropske civilizacije«.[38] Mi ćemo iz disertacija izvaditi i pokazati samo ono, što spada u okvir zadatka, kog smo si postavili.

Kirjeevski ne samo da rezimira sudove slavofila, od kojih smo već neke donijeli, nego je on upravo kostur svih ostalih, pa će prikaz njegovih disertacija bez sumnje poslužiti još točnijem razumijevanju slavofilske ideologije, zamijeniti svako daljnje prikazivanje slavofilskih pogleda.

Kirjeevski se kao i Homjakov i ostali njegovi prijatelji i znanci obrazovao njemačkom književnošću i filozofijom. Naročito ga je jako povukao za sobom Schelling. K Schellingu

[37] Polnoe sobranie sočinenij I. V. Kirjenskoga. pod redakcijej M. O. Geršenzona, izdanije »Put« Moskva 1912, I. II. Jedna i druga disertacija nalazi se također kod Masaryk—Musulin, o. c. 171—175.

[38] Ivan Vasiljević Kirjeevski rodio se 22. ožujka 1806. u Moskvi. Porodica mu je stara i imućna. Na odgoju Kirjeevskoga utjecao je romantik Žukovski, majčin stric. Žukovski je i na majku Kirjeevskoga jako utjecao. On je uputio nju i sina njzina u njemačku romantičku literaturu. U drugom braku s Jelaginom — od 1817 (otac je Kirjeevskoga umro 1812.) — igrala je majka Kirjeevskoga od godine 1821. odličnu ulogu u Moskvi, ponajprije u krugu literata, koji su se kupili oko Polevoja (Vjazemski, Küchelbecker, Ševirev, Pogodin i dr. pa i Puškin), kasnije u krugu lirika Venevitinova (Puškin, Vjazemski, Barjatinski i dr.). Godine 1824. stupa Kirjeevski kao činovnik u moskovski glavni arhiv, tu najbogatiju zbirku historijskih dokumenata. Pored Kirjeevskoga služili su tu i njegov brat Petar, knez Odoevski, Venevitinov i njegov brat, Ševirev i dr. Godine 1830. ode najprije u Berlin, gdje je slušao predavanja o filozofiji, teologiji i historiji (K. Ritter, Stuhr, Raumer, Schleiermacher). Hegela je Kirjeevski poznavao dobro još od kuće, a u Berlinu se s njime lično upoznao. I s Gansom i s Micheletom se upoznao. Iz Berlina se zaputi za dva mjeseca u München, gdje je općio sa Schellingom i s Okenom. U Njemačkoj nije ostao ni cijelu godinu. Vratio se nezadovoljan kući. Godine 1832. osniva reviju »Jevropejec« (Evropljanin), u kojoj su trebali da sarađuju Puškin, Žukovski, Barjatinski, Jazikov i dr., ali rasprava Kirjeevskoga »XIX. stoljeće« i skica o Gribojedovu uništiše reviju. Njezin cenzor S. T. Aksakov pade u nemilost. Izašla su samo dva broja »Jevropejca«. Godine 1834. Kirjeevski se oženio. Četrdesetih godina skupljala se u salonu gospođe Jelaginove literarna i filozofska Moskva: Gogolj i Jazikov, Aksakov, Samarin, Homjakov, Valujev, Granovski, Herzen, pa i Čaadajev i mnogi drugi. Kirjeevski nije uspio da dobije profesuru filozofije. Godine 1845. povjerio mu je Pogodin redakciju »Moskvitjanina«, ali on je uredio samo tri broja i napustio taj posao. Tek 1852. godine poče da izdaje sa svojim sumišljenicima »Moskovski Zbornik«, ali njegova rasprava »O značaju evropske civilizacije i o njezinu odnosu prema ruskoj civilizaciji« onemogućuje i taj književni pothvat. Godine 1856, već iza autorove smrti, izlazi u »Ruskaja Beseda« (taj slavofilski časopis izlazio je od 1856 do 1860.) nacrt »O potrebi i mogućnosti novih temelja za filozofiju«. Kirjeevski je umro od kolere, prije nego je dovršio svoj rad, 11. lipnja 1856.

je Kirjeevskoga rano doveo njegov očuh i odgojitelj Jelagin, koji je preveo na ruski Schellingove »Filozofijske listove o dogmatizmu i kriticizmu«. U tom djelu sadržane su najznatnije noetičke teze iz kasnijih rasprava Kirjeevskoga. Utjecaj Schellingov vidimo i u njegovu eseju »Devetnaesto stoljeće« i u programu »Evropljanina«. Kirjeevski, sasvim prema Schellingu, vidi u evropskoj obrazovanosti najviši stepen duševnoga razvitka, a francuska revolucija, čini mu se, da je imala blagotvoran utjecaj na Evropu. On pozdravlja povraćanje k religiji i pobožnosti i shvaća religiju poput Čaadajeva kao socijalnu silu, koja spaja ljude. Religija nije za nj samo obred ili unutrašnje uvjerenje, nego duhovno suglasje čitavoga naroda i po tome svojstvu mora se upravo vidjeti u svim pojavama socijalnog života; religija mora da prožima čitav narodni život u njegovu historijskom razvitku.

Kirjeevski je kao i Homjakov, o čemu ćemo kasnije govoriti, napisao filozofiju povijesti, ali ta filozofija povjesti Kirjeevskoga ima mnogo pukotina. Njoj naročito nedostaje analiza ruskoga, »čistijega i svetijega« kršćanstva. Uopće je sve previše skicirano. Pojedine faze historijskog razvitka nisu dovoljno ocrtane, na pr. nije jasno, zašto moderna obrazovanost nadmašuje stariju, kršćansku. Zato ni glavni pojmovi: religija, obrazovanost, čovječanstvo, država — nisu dosta određeno shvaćeni. Kirjeevskom također nije bilo sasvim jasno značenje njegova evropeizma. Ali Nikolajevoj vladi bio je dašto taj pojam jasan, pa je zato »Evropljanima« Kirjeevskoga brzo smaknula. Obrazovanost da znači slobodu, umna djelatnost znači revoluciju, a »spretno nađen srednji put« da znači ustav, tako je ministar prosvjete razumio članak Kirjeevskoga, a nije imao ni sasvim krivo . . .

Poslije osude državne cenzure povukao se Kirjeevski u pozadinu i samo je katkada objelodanjivao po koju književnu studiju i to anonimno. Oženivši se upoznao se s ocem Filaretom, ispovjednikom svoje mlade žene, asketskim kaluđerom iz novospaskog manastira u Moskvi. To poznanstvo mnogo je pridonijelo, da je Kirjeevski razbistrio svoje religiozne nazore, a pojačalo je ono također analogni utjecaj njegova brata Petra i prijatelja Homjakova. Kirjeevski se doduše nadao, da će svoju obrazovanu ženu prevesti na svoju stranu, ali već dvije godine iza vjenčanja bio je on, kako pripovijeda prijatelj nje-

gov Košeljev, preveden na njezinu stranu. Sa svoga porodičnog imanja pohađao je često glasovitu »pustinju Optinu«, gdje je ušao u uske veze s nekolicinom »staraca« (starec). Poslije Filaretove smrti (1842) znatno je utjecao na nj njegov ispovjednik otac Makarije. Studijem starih grčkih crkvenih otaca učvršćivao se u Kirjeevskom njegov sada već sasvim pravoslavni duševni pravac. U tom su smislu napisane i obje njegove filozofske rasprave od godine 1852. i 1856.

Ideje vodilje tih dviju rasprava, u vezi s ostalim fragmentarnim člancima i mislima, ukratko su ove:

Rusija se razlikuje u svome najdubljem bivstvu od Evrope. A razlici i opreci obadviju kultura uvjetom je religiozna i crkvena opreka. Tu stoji jedno nasuprot drugome: vjera i vjeri neprijateljsko znanje, tradicija i kritika, istočno pravoslavlje i rimski katolicizam i ponajviše germanski protestantizam. Rusiju zaštićuje pravoslavlje pravom, objavljenom vjerom. Pravoslavna je vjera mističko shvaćanje apsolutne, Bogom objavljene religiozne istine. Evropski katolicizam i još više protestantizam dao se na nesretni pokušaj, jer htjede da razumom dokaže objavu Božju, a tim racionalizmom uklonile su zapadne crkve baš religiju i razdvojile čovjeka samog u sebi. Na osnovi vjere i crkve različna je također obrazovanost u Rusiji. U Rusiji vlada filozofija starih grčkih crkvenih otaca, u Evropi skolastika i iz nje potekla protestantska filozofija. Zato je i ruska umjetnost drukčija, njoj su ljepota i istina jedno, dok u Evropi apstraktna ljepota vodi k neistini mašte.

Utjecaj i opći rezultat tih dvaju različnih nazora i različnoga načina života isto je tako sasvim različit. Rus je sam u sebi duševno ujedinjen, njegova savjest daje mu mir i zadovoljstvo unatoč tome, što osjeća i vazda priznaje svoje nesavršenstvo. Evropljanin je uvjeren o svojoj savršenosti, ali zato ipak nije sretan i zadovoljan, jer je njegovo duhovno biće u najdubljoj unutrašnjosti razdvojeno i dovedeno do skepse i nevjerovanja, a bez vjere nema života.

Kirjeevski pokušava da protumači također sa stajališta filozofije povjesti taj dualizam, do kojega dolazi analizom suvremene Rusije i Evrope. No te filozofije povijesti Kirjeevskoga mi ne ćemo ovdje iznositi, jer će se ona u glavnim crtama naći ponovljena kod Homjakova u njegovoj filozofiji po-

vijesti. Upućujemo stoga na Homjakovljevu filozofiju povijesti, o kojoj ćemo govoriti kasnije.

Na kraju svog filozofskog raspravljanja Kirjeevski dolazi do zaključka, da bi njemačka filozofija mogla poslužiti kao prelazna stepenica k samostalnoj ruskoj filozofiji. On drži naime, da je zapadna filozofija s njemačkim idealizmom došla do vrhunca i našla svoj definivni oblik, iza kojega ne može više biti daljega razvitka. Razum mora to da prizna i da se odluči na obrat. Hladna analiza kritičnoga razuma, koji vodi Zapad od rimskoga doba, mora da se vrati k pravom umu.[39] Logika, silogistika, dijalektika mora da se vrate noetskom gledanju. Kritički razum izolirao je i učinio samostalnima pojedine duševne sile ljudske. On je razdvojio čovjeka od sebe i u sebi. I iz toga stanja jedini je spas u tome, da se vrati vjeri, gledanju, intuiciji, uopće k pravomu umu, u kome sve duševne sile u savršenom jedinstvu čine živu cjelinu. Najsavršenije jedinstvo duha postigoše grčki crkveni oci. No Kirjeevski drži, da se čovječanstvo ne može više k njima vraćati. Tako se Kirjeevski odlučuje za Schellinga, koji bi, pošto se vratio mistici, mogao da dovede novu znanost i obrazovanost opet k pravoj vjeri. Barem bi na šelingovskom temelju mogla da se digne spasonosna ruska filozofija. Grčki crkveni oci pokazivat će toj filozofiji put i dat će joj životvorna načela.[40]

Vidimo dakle ovo: Kirjeevski nastoji pomoću Schellinga i to napose pomoću kasnijega Schellinga, zauzetog teozofijom i mitologijom, da svlada Kanta i Hegela. Psihologijski i noetički rečeno Kirjeevski akceptira rezultat Kantove kritike, da se najviše vjerske istine ne mogu spoznati razumom. Time da je Kant iz korjena oborio evropsku racionalističku obrazovanost. ali da nije pošao ni za jedan potreban korak dalje. Tek se Schelling odvratio od racionalizma k intuiciji, k intelektualnom gledanju. Ali i Kant hoće da se svojom kritikom vrati k vjeri.

[39] Terminologija Kirjevskoga izvedena je od Kanta i Schellinga. On je pridržao Kantovu diferencijaciju: »Verstand« = razsudok i »Vernunft« = razum, um. Mističko je gledanje uma (zrenie uma) ono, što Schelling zove naziranjem, i to intelektualnim naziranjem. Obično se u ruskom toj riječi dodaje termin »intuicija, intuitivan« i pri tome se pojam ne shvaća uvijek mistički nego prije u smislu »a priori«. Homjakov, kako ćemo vidjeti, kuša da potanje onalizira tu teoriju duševnih sila. Mi se pomažemo s »pravim umom« = um, dok je ruski »razsudok« nama »kritički razum«.

[40] Masaryk—Musulin, o. c. 176.

»Zato je najglavniji značaj vjerujućeg mišljenja u težnji, da sve pojedine česti duše skupi u jednu silu, da nađe unutrašnju koncentraciju bića, gdje se pravi um i volja i čuvstvo, također savjest i ljepota i istina, i ono, što je čudnovato, i što želimo, i što je pravedno i milosrdno i čitav opseg pravog uma slijeva u jednu živu cijelost, pa se tako obnavlja bivstvo ličnosti u prvobitnoj nedjeljivosti«.[41] Kirjeevski vidi najglavnije svojstvo »pravoslavnog mišljenja« u tome, što ono »nastoji ne da stvara pojedine pojmove u suglasju sa zahtjevima vjere, nego da digne sam razum nad obični niveau. Ono teži za tim, da povisi sam izvor shvaćanja, način mišljenja do simpatičnog suglasja s vjerom«.

Nakon toga, što smo prikazali slavofilsku filozofiju povijesti i vjere, zastupanu u filozofskim pismima Kirjeevskoga, možemo je sad podvrći kratkom kritičkom razmatranju.

Način mišljenja i shvaćanja Kirjeevskoga razabrat ćemo po tome, koji su ga filozofi privlačili osim grčkih crkvenih otaca. Pored Schellinga to su ljudi poput šelingovca Steffensa, zatim Vinet, Pascal i drugi. Schleiermachera je slušao u Berlinu, ali on mu je bio suviše racionalističan. Od Hegela, s kojim se također lično poznavao, prihvaća samo pristup u dijalektiku filozofije povijesti. Kantovu kritiku i Kantov kriticizam, kako je već rečeno, sasvim zabacuje. U drugoj svojoj epohi — nakon »obraćenja« — prihvatio je religiju, koju je prije shvaćao u Schellingovu smislu, u historijskom obliku, što joj ga je dala bizantsko-ruska Crkva. Dok je Schelling u budućoj Ivanovoj Crkvi htio da svlada opreku između katolicizma »Petar«) i protestantizma (»Pavao«), vidi Kirjeevski tu idealnu Crkvu u ruskoj Crkvi i, dakako, Kirjeevski konstruira sebi tu idealnu rusku Crkvu.

Kirjeevski zabacuje novu filozofiju, ali ustaje i protiv skolastike, u kojoj vidi majku nove filozofije. No on je tako dosljedan te je odbacio nesamo zapadnu katoličku skolastiku, nego i bizantinsku »skolastiku«. Uopće iznosi mnoge kritičke sudove o bizantizmu.

Kirjeevski hoće da shvati i da dobije sasvim čistu religiju i objavu, pa zato konstruira sa Schellingom osobiti mistički

[41] Ib.

receptivitet i neposredno gledanje, intuiciju. Katolicizam i protestantizam nisu za nj više religija, jer hoće vjeru da obrazlože razumom, racionalistički. Kirjeevski shvaća pod objavljenom istinom baš dogmu, a temeljnu dogmu kršćanstva vidi upravo u objavljenom obliku nauke o presvetom Trojstvu. Rasprava iz 1856. imala je da bude uvod raspravi o nauci o presvetom Trojstvu.

No Kirjeevski se ipak ne zadovoljava čistom intuicijom, nego, nolens volens, traži filozofsku podlogu za teologiju. Tako se on odlučuje za Ivana Damaščanina i za Schellinga. Prihvaća mistiku kao neku gnozu i pristaje uz one sredovječne teologe, koju su podjednako gojili filozofiju i mistiku. Ali on sam de facto nije mistik, nego samo — nakon obraćenja — dobar vjernik, koji traži u dodiru s kaluđerima i starcima ojačanje i pomoći.

Kirjeevski zahtijeva prije svega jedinstvenost nesamo filozofijskih nazora, nego ličnoga i društvenoga života. Na osnovu promašene, iz njemačkog idealizma preuzete filozofije spoznaje konstruira on psihologijski, noetički i historijski dualizam, u kome ima da bude izražena opreka Rusije i Evrope Način, kako dosljedno on provodi taj dualizam u historijskom razvitku, poštovanja je vrijedno djelo, ali njegova povijest i njegova filozofija povijesti prije su deduktivna konstrukcija, nego li empirijsko konstatiranje fakata.

Analizirajući evropski dualizam otkrio je Kirjeevski mane i nedostatke podvojenoga ruskog razvitka od Petrova vremena ovamo. Nedostatke i mane, koje vidi na Evropi, osjetio je uistinu više na Rusiji i u sebi samom. Možemo i moramo dopustiti, da ima podvojenosti u Rusiji i u Evropi, ali Kirjeevski griješi, kad svoje životne ideale pomoću filozofije povijesti objektivizira i premješta u staru Rusiju. Kirjeevski čini, što su u Evropi činili romantici od Rousseaua. Svi su oni tražili ideal budućnosti u prošlosti: jedni kod starih Gala i Germana. drugi kod starih Slavena i t. d. Kirjeevski je premjestio Schellingovu crkvu budućnosti u treći Rim ili ju je zapravo otkrio u ruskom mužiku. On je taj treći Rim jako idealizirao, a ta idealizacija Stare Rusije oštra je kritika suvremene Rusije. To su razumijeli literarni panduri Nikolajevi i osudili su njegovu glorifikaciju Stare Rusije kao »osobito škodljivu«.

Nasuprot Schellingu i romantičnom kultu heroja nastoji Kirjeevski da se pomogne ruskim mužikom en masse, te vidi u mužiku religiozno idealnog čovjeka. On traži, da spasonosno rusko mišljenje bude izrađeno od sviju, od cjeline vjernika. Genijalnost, čujemo od njega, tu što više škodi i ne treba je. U tome se Kirjeevski veoma očito razlikuje od Čaadajeva, a postavlja temelje Homjakovu, da ovaj izgradi na njima svoju ideju »sobornosti«.

Kirjeevski u svojim izvodima dolazi naravno do mesijanizma: Rusija, pravoslavlje, donijet će spas Zapadu. On misli, da su svi evropski narodi već izvršili svoj zadatak. Baš zato, veli on, Evropa treba centar, po kojimu bi živjela i dalje kao cjelina, — jer je inače previše rasparčana — a taj centar može da bude samo narod i to napose ruski narod, koji bi politički i duševno mogao da vlada nad ostalima. Rusija će postati kao neki glavni grad, srce ostalih, kao što su prije bile redom Italija i Španjolska, a u doba reformacije Engleska, Francuska i Njemačka.

Kirjeevski se na koncu predao jakom kvijetizmu. Tu su ruske prilike jače utjecale, nego njemačka filozofija. Od Kanta i Fichtea, a također i od Schellinga morao je Kirjeevski biti upozoren na značenje volje pored intelekta. Ta Schelling je baš i u raspravi, koju je preveo očuh Kirjeevskoga, ocrtao volju kao izvor samosvijesti, a u kasnijim već »mističkim« spisima shvaća volju direktno kao pravo biće, prabiće. Kirjeevski je sigurno razmišljao o problemu volje, ali je simptomatično, da je baš otuda dospio do kvijetizma.

Iz sadržaja Kirjeevskijevih filozofskih i drugih fragmentarnih spisa upoznajemo jezgru čitave slavofilske ideologije i slavofilskog mesijanizma. Njegovi nasljednici i pristaše mogli su jednostavno nastaviti ono, što je on već započeo. A naročito njegov rođak i drug Homjakov mogao je mirne duše prihvatiti poglede Kirjeevskoga, proširiti ih i očistiti. Tu će Homjakov svojim talentom i svojim karakterom — jakom voljom — povisiti intenzitet mesijanizma, nadomjestiti svojom voljom onaj nedostatak, koji je Kerjeevskog odveo u kvijetizam. Posebice novo, primjenu slavofilskog mesijanizma, »ovaplođenje« slavofilskih ideja u pravoslavlju — slavofilsku teologiju stvorit će Homjakov u svojoj nauci o Crkvi. No o tom drugom zgodom.

SOCIJALNI POLOŽAJ ŽENE PO HAMURABIJU U ODNOSU PREMA MOJSIJEVU ZAKONU.

Dr. Janko Oberški.

SUMMARIUM.

Conditio mulieris post peccatum originale mox de aequilibrio relationis socialis aequalitatis cum viro excidit, quod iam ex historia biblica de bigamia Lamech, descendentis e stirpe Cain, patet (Gen 4, 19). Sed hoc factum evidenter quoque illustrari potest e monumentis historicis archaeologicisque Orientis antiqui, et quidem praesertim e celeberrimo illo monumento lapideo sud nomine »columnae regis Hammurabi« noto, quod antiquissimum Codicem legis civilis scriptae hodie notum continet. Ex his legibus comparationem instituimus illorum textuum, in quibus sermo de conditione mulierum sociali tempore regni Hammurabici in Babylonia occurrit, cum statutis legis Mosaicae de conditione mulierum sociali. Ex hac nempe comparatione facta quaedam biblica clarius illustrantur. Exponimus igitur conditionem mulierum uxorum in vita familiari et domestica, deinde conditionem mulierum cultui divinitatum in templis addictarum, et tandem conditionem mulierum in statu servili, adducendo simul statuta legis ad rem pertinentia atque cum statutis parallelis legis Mosaicae comparationem instituendo.

Uvod.

Po promislu Božjem žena je stvorena da bude drugarica muža i njemu slična pomoć u ostvarivanju plana Božjeg, da se umnaža i uzdržava rod ljudski na zemlji. »Nije dobro da čovjek bude sam; načinimo mu pomoć sličnu njemu!« (Gen 2, 18). I kad je prvi čovjek ugledao prvu ženu, uskliknuo je: »To je sada kost od mojih kostiju, i tijelo od moga tijela; ova će se zvati mužica (אִשָּׁה = Virago), jer je od muža (אִישׁ = vir) stvorena. I zato će muškarac ostaviti oca svoga i majku svoju i prionut će uz ženu svoju; i bit će dvoje u jednom tijelu!« (Gen 2, 23—24). Ovako stvorene »blagoslovi ih Bog i reče: Rastite i množite se i napunite zemlju i pokorite je sebi te vladajte nad ribama morskim i pticama nebeskim i nad svim životinjama što se miču na zemlji« (Gen 1, 28). Očito je, da je između oboje prvih ljudi postojao jednakopravni odnos, oplemenjen vezom čiste prirodne ljubavi, da tako uzajamno po-

mažući se ispunjaju od Boga im namijenjeni zajednički zadatak.

No prvi grijeh, u kom je došla do izražaja težnja žene da se pokuša izdignuti svojim položajem iz tadašnjeg ravnovjesja na više, imao je za ženu tragičnu posljedicu, da je upravo u tom kažnjena obratnom kaznom poniženja, koja ju je uz ostale nedaće iz položaja idealne ravnopravnosti prema mužu ponizila u stanje sudbonosne podložnosti i ovisnosti od muža: »Bit ćeš pod vlašću muža, i on će ti biti gospodar!« (Gen 3, 16). Kruta istina ovih riječi doskora se sve više osjećala u životnom položaju žene, i to tim intenzivnije, čim se je više ljudsko društvo udaljivalo u ćudorednom životu od vršenja zakona Božjega. Lameh, jedan od opakih potomaka loze Kainove, spominje se kao prvi koji narušuje zakon monogamije uzimajući najednom dvije žene (Gen 4, 19). Činjenicu ponizivanja žene potvrđuju dalje sve brojniji primjeri ne samo biblijske povijesti Staroga Zavjeta, nego i arheološki povijesni spomenici raznih naroda, a napokon i uopće zapostavljeni položaj žene u velikoj većini onih naroda, koje još do danas nije oplemenila kultura kršćanskih etičkih načela, gdje je opet ženi vraćeno pravo mjesto njezina dostojanstva u ljudskom društvu.

U ovom prikazu osvijetlit ćemo pitanje socijalnog položaja žene u povijesti staroga Orijenta na osnovu konkretnih svjedočanstva čuvenog arheološko-povijesnog dokumenta, Hamurabijeva zakonika, koji nam predočuje najstariji do danas poznati pravni kodeks. Usput ćemo usporediti taj položaj s položajem žene prema Mojsijevu zakonu.

Spomenik kralja Hamurabija.

Tekst Hamurabijeva zakonika pronađen je na arheološkom spomeniku, Hamurabijevu stupu. Taj je stup otkriven zaslugom istraživanja francuske arheološke ekspedicije pod vodstvom bračnog para Dieulafoy i arheologa M. J. de Morgan u Suzi tijekom radova u mjesecu prosincu 1901. i siječnju 1902. g. Stup je od crnoga kamena diorita, valjkasti oblika, 2,25 m visine, 1,90 m donjeg opsega, 1,65 m gornjeg opsega. Na vrhu stupa nalazi se relijef, koji predočuje boga sunca Šamaš, kako sjedi na prijestolju, a pred njim stoji kralj Hamurabi u stavu molitve, pripravan da primi od boga zakone što mu ih daje. Visina je toga relijefa 65 cm, a širina 60 cm. Stup je ispisan sa 44 reda klinova pisma u vertikalnom smjeru, a taj napis sadržava 282 §§ zakonâ s različitim odredbama za odnose građanskog života. Prvotno nalazio se ovaj spomenik u gradu Sippar u Babiloniji u hramu boga

Šamaš-a, a kasnije, za prevlasti Elamita oko g. 1100 pr. Kr. prenesen bi u grad Suzu. Ovaj spomenik potječe iz vremena oko g. 2000 pr. Kr. Napis ovoga spomenika odgonetnuo je arheolog dominikanac V. Scheil u djelu: »Textes Élamites-Sémitiques« (kao IV. svez. monumentalne naučne edicije: Mémoires de la Délégation en Perse, u 8 svezaka).[1] O samom spomeniku postoji znatna literatura, a tekst zakonika objelodanili su: D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln, Wien 1903; H. Winckler, Die Gesetzte Hammurabis, Königs von Babylon[3], (AO IV, 4), Leipzig 1903; R. F. Harper, The code of Hammurabi, Chicago-London 1904; J. Kohler — F. E. Peiser, Hammurabis Gesetz, Leipzig 1904; A. Deimel, Codex Hammurabi, Textus primigenius, transcriptio, translatio latina, vocabularia, tabula comparationis inter Leges Mosis et Hammurabi, Romae 1910.[2]

I. Položaj zakonite žene kao domaćice.

1. *Pretpostavljanje monogamije.* U vrijeme, iz kojeg potječe Hamurabijev zakonik, t. j. oko g. 2000 pr. Kr. nalazimo ženu u prvom redu zastupanu kao bračnu drugaricu u porodičnom životu i kao domaćicu, koja se zajedno s mužem ima brinuti za kuću. Značajno je za ovo doba, da Hamurabijev zakonik još uvijek pretpostavlja monogamički tip ženidbe kao normalni oblik porodične zajednice (§§ 131—136), od koga tek kao izuzetno dopušta odstupanje u slučaju neplodnosti ili bolesti zakonite žene. To se razabire iz §§ 144 i 148, koji glase:

»Ako se tko oženi, a žena mu dade sluškinju te ova ima djece, a muž hoće da sebi uzme još neku drugu inoču, onda mu se to ne smije dopustiti; on ne smije uzeti inoču«.

»Ako netko uzme ženu, i ona oboli, a muž kani na to da uzme drugu ženu, onda ne smije svoju oboljelu ženu izbaciti iz kuće, nego je mora uzdržavati u svojoj kući, doklegod ona živi«.[3]

Prema tomu uzimanje inoče dopušteno je izuzetno, i to samo utoliko, da se postigne glavni cilj ženidbe, t. j. porod po-

[1] Kortleitner Franciscus Xav., O. Praem., Archaelogia biblica, Oeniponte 1917, str. 30—31; Benzinger I., Hebräische Archäologie[3], Leipzig 1927, str. 270s; Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte[8], Freiburg im Breisgau 1925, I Band, str. 14.

[2] Kortleitner, o. c. str. 31.

[3] Dr. Winckler Hugo, Die Gesetze Hammurabis[3] (Der alte Orient 4. Jahr. 4. Heft), Leipzig 1903, §§ 144 i 148. (Po ovom izdanju navodimo pojedine §§ Hamurabijeva zakonika).

tomstva, ako je zakonita žena nerotkinja, ili je tako oboljela, da je nesposobna za rađanje djece. U prvom slučaju zakon daje pogodnost zakonitoj ženi, da njezina volja bude mjerodavna u izboru inoče svome mužu, a ne dopušta mužu prava, da si sam po svojoj volji bira inoču.

Zanimljivo je, kako nalazimo u patrijarhalnom životu Izraelaca odraz tradicije ovakvog pravnog shvaćanja ženidbe, kada n. pr. Sara, žena Abrahamova, budući da je nerotkinja, daje svome mužu svoju sluškinju Agaru, neka bi s njom imao djece, da ne ostane bez potomstva (Gen 16, 1—3); ili Rahela, žena patrijarhe Jakova, ne imajući poroda, daje Jakovu svoju sluškinju Balu za inoču, da po njoj dobije djece (Gen 30, 1—6). Mimogred napominjemo, da je ova činjenica također jedan od stvarnih dokaza istinskog historiciteta egzistencije patrijarha u vrijeme početka 2. milenija pr. Kr. protiv shvaćanja i tvrđenja racionalističko-kritičkih škola, da su ličnosti patrijarha fiktivne projekcije iz vremena za 1000 godina mlađega od patrijarškog doba.[4]

2. *Sklapanje ženidbe.* U Hamurabijevu zakoniku nije nigdje ništa izričito spomenuto o religioznom karakteru ženidbe, pa zato ne možemo ništa pozitivno tvrditi o tom, da li se ženidba smatrala vezom, koja bi imala također religiozno obilježje. Ali ova činjenica ipak nam ne daje dovoljnog uporišta, da odatle izvodimo kakav sigurni argumenat ex silentio, po kom bismo kategorički mogli zanijekati svaku mogućnost religioznog obilježja ženidbe.

Formalnom sklapanju ženidbe predhodile su zaruke, i to na osnovu pregovora i sporazuma zaručničkih roditelja, odnosno zaručnika i oca zaručnice (§§ 155, 156, 159, 160, 161), ili ako zaručničin otac ne bi bio više na životu, zastupala su njegovo pravo zaručničina braća (§ 184). Iz §§ 137 i 156, gdje se ženskinji priznaje sloboda »da se udaje za čovjeka po svom srcu«, može se predmnijevati, da se kod udaje ipak konačno pitalo za privolu zaručnice.

Usporedimo li ove norme Hamurabijeva zakonika o sklapanju zaruka s izvještajima Sv. Pisma o sklapanju ženidaba u patrijarško doba ili kod Kananeja, nalazimo, da je formalna

[4] Steuernagel C., Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912, str. 203—204 i 226; isp. Oberški, Num Genesis componitur e duobus fontibus, Zagreb 1936, str. 12, n. 27.

procedura sklapanja zaruka gotovo sasvim jednaka onoj, kakva je bila propisana Hamurabijevim zakonikom (Gen 24, 8; 28, 2; 34, 2—4; Judic 14, 1—3).

Što se tiče forme sklapanja ženidbe, po Hamurabijevom zakoniku bilo je propisano, da se prigodom ženidbe sklapa formalni ženidbeni ugovor, bez kojega se pred građanskim zakonom ženidba ne smatra zakonitom. O tom kaže § 128 doslovce ovo: »Ako tko uzme ženu, ali ne sklopi s njom ugovor, onda se takva žena ne smatra zakonitom ženom«. Koje su izvanjske formalnosti bile potrebne za sklapanje takova ugovora, ne može se iz samog zakonika razabrati, pa je vjerojatno, da se takav ugovor mogao načiniti ili pismeno ili samo usmeno, ali u prisutnosti potrebnih svjedoka, tako da je ugovor imao sve pravne uvjete za formalnu valjanost. Iz okolnosti, što su se prigodom drugih manje važnih ugovornih obaveza obično ispostavljali pismeni dokumenti, kao n. pr. o pravu baštine (isp. §§ 38, 39 i 150), vjerojatno je, da se i o ženidbenom ugovoru ispostavljao pismeni dokumenat.

3. *Osiguranje trajnosti ženidbene veze.* U Hamurabijevu zakoniku ne nalazimo izričitih odredaba o načelnoj nerazrješivosti ženidbenog veza, ali iz nekih odredaba, u kojima se traži ženidbena vjernost, ipak možemo mimogred razabrati, da je tendencija zakonika, ako ništa drugo, a ono da barem iz socijalnih motiva, obezbjeđenja žene u nemoći, bolesti i starosti te obezbjeđenja odgoja djece, u glavnom ipak po mogućnosti zaštićuje načelo nerazrješivosti ženidbene veze. Osobito je to vrijedilo za slučaj, ako žena nije bila nerotkinja, nego je svome mužu rodila djece. Time je, ako je inače bila vjerna i besprikorna, bila zakonom jače zaštićena protiv samovoljnog otpuštanja od muža, nego kad bi bila sasvim bez djece. Ovo zaključujemo napose iz odredaba §§ 133—136. Tu se predviđaju ovi slučajevi:

a) U § 133 određeno je: »Ako bi netko bio u ratu zarobljen, a kod kuće imade gospodarstvo od kojega je moguće uzdržavati se, pa mu žena napusti kuću i gospodarstvo, onda se takova žena, jer je napustila gospodarstvo, imade predati sudu i osuditi na smrt utapljanjem«.

b) U § 134 određeno je: »Ako bi tko bio zarobljen, a kod kuće ne bi ostavio gospodarstva za uzdržavanje, pa mu onda žena otiđe u drugu kuću, takva se žena nema smatrati krivom«.

c) U § 135 određuje se: »Ako tko bude zarobljen, a kod kuće nema gospodarstva za uzdržavanje, pa mu žena prijeđe u drugu kuću i tamo rodi djecu, a kasnije se povrati njezin muž u domovinu, tada treba da se ova žena vrati svome mužu, ali djecu treba da ostavi tamo, gdje im je otac«.

d) U § 136 određeno je: »Ako tko ostavi domovinu i pobjegne u tuđinu, a njegova žena prijeđe u drugu kuću; po tom se opet vrati izbjeglica u svoju domovinu i hoće da natrag uzme svoju ženu, u takvom slučaju, jer je on bio izbjeglica, ne treba da se žena povrati k svome mužu izbjeglici«.

Iz ovih se dakle odredaba vidi, da je žena, ako nije sa strane muža bilo ozbiljna razloga za rastavu, bila donekle zakonom zaštićena protiv sasvim samovoljna otpuštanja. Što više, kako se iz gore navedenog § 148 vidi, i onda, ako bi žena teško oboljela, tako da bi muž bio ponukan uzeti drugu ženu, ne smije oboljelu ženu naprosto napustiti, nego je mora u svojoj kući uzdržavati do smrti. Tek onda, ako ovakva bolesna žena ne bi htjela ostati do svoje smrti u kući svog muža, može ona da otiđe, ali joj je u tom slučaju muž dužan da povrati miraz, što ga je ona iz očinske kuće donijela (§ 149).

Zanimljivi slučajevi predviđeni su gledom na sam početni korak k ženidbi u §§ 159 i 160, kada se zaručnik u svrhu sklapanja ženidbe već preselio u kuću zaručničina oca donijevši onamo i svoju imovinu i »zaručnički dar«. U § 159 radi se o slučaju, da se zaručnik predomislio i odlučio oženiti se drugom, a u § 160 o slučaju, da se zaručničin otac predomislio te odlučio ne udati svoju kćer za tog zaručnika.

U § 159 određuje se: »Ako se netko, koji je u kuću svoga tasta već dao prenijeti svoju pokretnu imovinu i darovao već zaručnički dar, počeo ogledavati za drugom ženom, te reče svome tastu: »ja ne ću uzeti tvoje kćeri«, — tada treba da otac djevojke zadrži sve, što mu je on (zaručnik) donio«. To je, naravno, bila osjetljiva kazna za lakomislenost ovakova zaručnika, a ujedno dosta uspješno sredstvo da se očuva dobar glas zaručnice.

Naprotiv pak, ako bi zaručničin otac otklonio udaju kćeri, određivao je § 160 ovo: »Ako bi tko u kuću svoga tasta donio svoju pokretnu imovinu i platio zaručnički dar, a po tom bi zaručničin otac izjavio: »ja ne ću udati svoje kćeri«, — tada treba da on sve što mu je doneseno neumanjeno povrati«. Za-

ručnik dakle u tom slučaju nije bio doduše materijalno oštećen, ali nije imao nikakva pravna lijeka protiv odluke nesuđenog tasta.

4. *Otpuštanje žene.* Po Hamurabijevu pravu mogao je muž otpustiti bilo zakonitu ženu, bilo inoču, ali je u tom slučaju trebao prema njoj ispuniti neke imućstvene obveze. Ove su obveze bile teže naravi, ako je žena ili inoča imala s mužem djece, a lakše, ako nije imala djece. Norme postupka za te slučajeve predviđene su u §§ 137—140 u ovim stavkama:

»Ako tko hoće da napusti inoču ili zakonitu ženu, od kojih je imao djece, tada treba da takovoj ženi vrati njezin miraz i da joj ustupi jedan dio polja, vrta i imetka, da ona može odgojiti djecu. Kad je odgojila djecu, od sveukupnog imetka koji imadu pravo naslijediti djeca, mora ona da dobije toliki dio, koliki bi pripao u nasljedstvo jednom sinu. Po tom može se po volji udati«. (§ 137).

Ako li netko hoće da napusti ženu, koja mu nije rodila djece, treba da joj plati iznos zaručničkog dara[5] i da joj naknadi miraz, što ga je od svog oca donijela u kuću, i tako je otpusti« (§ 138). U slučaju pak, ako nije bilo zaručničkog dara, treba da joj dade jednu minu srebra u novcu[6] kao otpusni dar (§ 139). Ako je pak takav čovjek oslobođen (od ropstva), treba da otpuštenoj ženi plati $^1/_3$ mine srebra u novcu (§ 140). Prema tomu se vidi, da je zakonom bilo predviđeno, da otpuštene žene budu imućstveno donekle opskrbljene.

U Hamurabijevu zakoniku bio je naročito predviđen slučaj postupka s rastrošnom ženom, koja bi raskošnim životom uvalila kuću u dugove, ili je dapače sasvim upropastila, a kraj toga bi zanemarivala svoga muža. Takva je žena trebala biti predana sudu. Ako joj pred sudom muž izrekne odluku da je otpušta, nije joj dužan ništa dati u ime otpusnine. Ako li je pak ne će da otpusti, premda hoće da uzme drugu ženu, tada treba da je zadrži u kući kao svoju sluškinju (§ 141). Razumljivo je da je ovakva kazna bila uspješna sankcija protiv lakoumnosti žena, jer ih je izvrgavala pogibli, da ostanu potpuno bez sred-

[5] »Zaručnički dar« je novac, koji zaručnik plaća ocu zaručnice, kad je uzima za ženu; taj treba razlikovati od miraza, koji otac daje kćeri prigodom udaje.

[6] 1 mina srebra u staroj babilonskoj novčanoj vrijednosti jest otprilike = 1 kg srebra, što u današnjoj našoj valuti vrijedi otprilike 2000 Din.

stava za uzdržavanje, odnosno da padnu u niži socijalni položaj sluškinje.

Naprotiv, ako se žena počne svađati s mužem zato što je muž odnemaruje i izbjegava da s njom živi, a žena na sudu dokaže da na njoj nema nikakve krivnje, onda ona može uzeti svoj miraz, ostaviti svoga muža i vratiti se u očinsku kuću (§ 142).

No ako se na sudu dokaže da žena nije bez krivnje, pa ako otiđe, proigra kuću i odnemari muža, tada treba ovakvu ženu baciti u vodu (t. j. utopiti je; § 143). Ovdje se zapravo radi o jednakom slučaju kao u § 141, samo s tom razlikom, što tamo muž nije na sudu usvojio odluku, da je otpušta, i time joj je spasio život. U slučaju pak § 143 nema sa strane muža ovakve obazrive odluke, u kojoj bi bilo uključeno pomilovanje njezina života, i zato je sud osuđuje na smrt utapljanjem. Takvom je sankcijom zapravo indirekte život nevaljale i rastrošne žene zavisio o presudi njezina muža: ako se on odluči za njezin potpuni otpust, nju je čekala sa strane suda smrtna presuda.

II. Položaj inoče.

Hamurabijev zakonik predviđa pored zakonite žene držanje inoče, ali samo u slučaju nerodnosti zakonite žene. To je predviđeno u §§ 144 i 145. Kod uzimanja inoče imala je važnu riječ zakonita žena, koja je mogla sama odrediti svoju sluškinju za inoču svome mužu, i protiv te ženine odluke nije muž mogao imati drugog izbora, da si sam po svojoj volji bira inoču. Jedino kad zakonita žena ne bi njemu sama odredila inoču, mogao bi muž da je po svojoj volji bira (§ 145). No zanimljivo je, kako zakon izričito ističe, da inoča ne smije po položaju biti izjednačena sa zakonitom ženom (§ 145). U slučaju, ako inoča rodi djecu, pa hoće da se u položaju u kući izjednači sa zakonitom ženom zato, jer je ona (inoča) rodila mužu djecu, tada muž ne smije prodati inoču za novac, nego treba da je učini svojom robinjom i da je ubraja među služinčad (§ 146). »Ako pak inoča nije rodila djece, tada treba da je njezina gospodarica za novac proda« (§ 147) t. j. kao robinju.

Analogiju ovakvog pravnog slučaja u životu izraelskih patrijarha imademo u odnosu Abrahamove žene Sare prema sluškinji Agari, koju je Sara dala svome mužu Abrahamu da mu

rodi djecu (Gen 16, 4 s). Ali kad je Agara postala majkom: »počela je prezirati svoju gospodaricu; i zato reče Sara Abrahamu: nepravedno postupaš prema meni; ja sam ti dala u krilo svoju sluškinju, a ona osjetivši da je postala majkom počela me prezirati!« Time kao da je spočitnula Abrahamu, zašto on trpi ovakvo vladanje sluškinje, a da je ne prekori. No značajno je, kako je u ovom slučaju Abraham oprezan, pa postupa tako, da ne prejidicira pravu Sare na njezinu sluškinju Agaru, i zato joj reče: »Ta eto, kao tvoja sluškinja u tvojoj je vlasti; služi se njome, kako ti je drago!« I kad je Sara stade zlostavljati, ona je pobjegla (Gen 16, 46). Na opomenu anđela Božjega, koji je Agari rekao: »Vrati se svojoj gospodarici i ponizi se pred njom!« (Gen 16, 9) — ona se vrati. Ali kad je njezin sin Ismael ponarastao i ismjehivao Isaka, Sara odlučno zatraži od Abrahama, neka otpusti Agaru, i on je otpusti davši joj na put hrane i mješinu vode (Gen 21, 9—14).

III. Sankcije proti nevjeri žene.

Hamurabijev zakonik sadržavao je stroge odredbe o kaznama žena, koje bi se ogriješile o bračnu vjernost preljubom. Ove su odredbe sadržane u §§ 129—132, i to u ovim stavkama:

»Ako čija žena bude zatečena da s nekim drugim leži, treba da oboje budu svezani i u vodu bačeni (utopljeni), izuzevši slučaj, ako zakoniti muž takovu svoju ženu pomiluje, i ako se radi o robu koga kralj pomiluje« (§ 129).

Usporedimo li ovu pravnu sankciju s onima u Mojsijevom Pentateuhu, nalazimo da je grijeh preljuba slično sankcioniran smrtnom kazni, samo s tom razlikom, što se u doba patrijarško ta kazna vršila spaljivanjem na lomači (Gen 38, 24), kakav običaj nalazimo još kasnije u doba sudačko kod Filisteja (Judic 15, 6); od vremena pak Mojsijeva propisuje se u Mojsijevu zakonu za preljub, bilo muža bilo žene, smrtna kazna kamenovanjem (Lev 20, 10; Deut 22, 22—27; Ezek 16, 38—40; Iv 3, 5). Međutim Hamurabijev zakonik predviđa također oštru sankciju protiv muškaraca zbog zavođenja zaručene djevojke u § 130, koji glasi: »Ako tko ženu nekoga drugoga, koja još nije poznala svoga muža i živi još u očinskoj kući, osramoti i spava kraj nje pa bude u tom zatečen, treba takova čovjeka ubiti, a dotična žena ima se smatrati bez krivnje«.

Ovdje se radi o nasilnom osramoćenju zaručene djevojke, koja se, analogno kao po zakonu Mojsijevu, smatrala već zakonitom ženom svog zaručnika. U Mojsijevu zakonu postoji za sličan slučaj distinkcija: ako se zaručena djevojka nalazila u gradu, gdje bi se mogla vikom usprotiviti i obraniti od silovanja, pa to nije učinila, smatrala se krivom preljuba, te bi i muškarac i djevojka bili kažnjeni smrću kamenovanjem. Ako li bi pak takova djevojka bila silovana u polju, gdje bi uzalud vikala za pomoć, onda se ona smatrala nevinom, a muškarac bio je krivac smrti kamenovanjem (Deut 22, 23—27).

U Hamurabijevu zakoniku bio je također određen postupak za slučaj sumnjičenja žene zbog nevjere. O tom je govor u § 131, koji kaže:

»Ako zakonitu ženu uvrijedi njezin vlastiti muž (t. j. predbaci joj ili osumnjiči je zbog nevjere), a ona nije bila zatečena da spava s drugim, onda treba da se ona pred Bogom zakune (da nije kriva) i da se vrati u svoju kuću«.

Odatle se ujedno razabire s jedne strane, da se na »zakletvu pred Bogom« polagala velika važnost za dokaz istinitog svjedočanstva, a s druge strane da je postojala duboka svijest o svetosti zakletve pred Bogom.

O sumnjičenju žene govor je također u § 132, koji kaže:

»Ako bi se prstom upiralo u nečiju zakonitu ženu, a ona nije bila zatečena da spava s drugim, onda treba da ona za svog muža skoči u vodu«.

Tu se radi o javnom sumnjičenju nečije žene, kojoj se krivnja ne može dokazati činjenicom, dok se u pređašnjem paragrafu radi samo o sumnjičenju sa strane muža. Prema tomu kod javnog sumnjičenja pokolebano je mišljenje o poštenju i dobrom glasu odnosne zakonite žene, što bez sumnje nije bila za muža potpuno indiferentna stvar. Žena, o kojoj bi se pronio rđav glas o njezinu poštenju, bila je stavljena pred tešku kušnju neke vrsti »Božjeg suda«. To je naime smisao riječi: »treba da se za svog muža baci u rijeku«. Jer ako sravnimo smisao ovih riječi sa sličnom kaznom koja je određena u § 2 Hamurabijeva zakonika za optužene zbog čarobnjaštva, vidimo da se u tom § tumači razlog ove kazni tako: »ako dotičnika ugrabi rijeka (t. j. da se ne može spasiti iz njezine struje plivanjem), smatra se krivim; a ako rijeka za dotičnika dokaže da je nevin, pa ostane na životu, tada treba da onaj, koji je dotičnoga op-

tužio zbog čarobnjaštva, bude ubijen, a njegov imetak da sebi prisvoji onaj koji je skočio u rijeku i ostao na životu«.

Po Mojsijevu zakonu žena osumnjičena zbog nevjere trebala se podvrći nekoj vrsti Božjeg suda, a to je bila procedura obreda »žrtve zbog ljubomore« i pijenje zaklete »gorke vode« (Num 5, 12—31). Ako bi bila nevina, taj joj napitak, po Božjoj zaštiti, ne bi naškodio; ako li je pak bila kriva, imao je taj napitak strašan učinak, da bi zadobila užasne boli u trbuhu, trbuh bi joj se naduo, i ako ne bi smrću podlegla toj bolesti, svakako bi postala neplodnom usljed oboljenja organa za rađanje (hydrops ovarii).[7]

Osobito je bila strašna kazna takove nevjerne žene, koja bi zbog svog ljubavnika dala umoriti svog muža. Za takav slučaj bilo je predviđeno u § 153 Hamurabijeva zakonika, da se takva žena imade kazniti smrću nabijanja na kolac.

Uostalom Hamurabijev zakonik uzimao je također pozitivno u zaštitu poštenje žena, bilo udatih, bilo posvećenih djevica, protiv nepravednih kleveta i sumnjičenja, i to u § 127, gdje se kaže:

»Ako bi tko prstom upro (uvrijedio) u koju posvećenu ženskinju (to su bile božanstvu posvećene djevice, koje su se nalazile u hramu), ili u čiju zakonitu ženu, a ne bi za to imao dokaza, tada treba ovakova čovjeka dovesti pred suca i obilježiti mu čelo (doslovce: ošišati mu čelo, što po svoj prilici znači urezati neki žig).

IV. Kazne za rodoskvrnuće.

Hamurabijev zakonik sadržava nekoliko odredaba protiv opačine rodoskvrnuća. Tako na pr. § 154 govori o rodoskvrnuću kćeri:

»Ako bi tko p o z n a o (sličan način govora kao u Bibliji!) svoju kćer, treba ga protjerati iz mjesta.«

U poredbi s propisima Mojsijeva zakona, gdje je za ovakav zločin bila određena smrtna kazna na lomači (Lev 18, 17; 20, 14), gornja je kazna začudo veoma blaga.

Za slučaj rodoskvrnuća snahe određuje § 155 ovo:

»Ako tko zaruči koju djevojku sa svojim sinom, i sin imade s njom odnos, a otac poslije toga spava kod nje i bude u

[7] Kortleitner, o. c. str. 566s.

tom zatečen, treba ga svezati i baciti u vodu da se utopi.«

U slučaju, ako sin još ne bi imao sa zaručenom sebi djevojkom odnosa, a otac bi kod nje spavao, tada je trebao platiti djevojci ½ mine z l a t a (oko ½ kg zlata, što u našoj novčanoj vrijednosti iznosi oko 18.000 Din) i osim toga povratiti joj sve štogod je iz svoje očinske kuće donijela, a ona ima pravo udati se za koga hoće (§ 156).

Mojsijev zakon određuje za rodoskvrnuće snahe, bez obzira na to, da li je sin već imao s njom odnos ili ne, za oboje smrtnu kaznu (Lev 20, 12).

U § 157 određuje se smrtna kazna na lomači za rodoskvrnuće s majkom: »Ako tko poslije svog oca spava sa svojom majkom, treba da oboje budu spaljeni.«

U § 158 određuje se kazna za sina, koji bi bio zatečen u spolnom odnosu s očevom glavnom ženom (ovdje se jamačno radi o maćehi) koja je rodila djece, treba ga protjerati iz očinske kuće.

U Mojsijevom zakonu određena je za jedan i drugi slučaj smrtna kazna za oboje (Lev 18, 8; 20, 11).

V. Imućstveno obezbjeđenje ženâ.

U Hamurabijevu zakoniku bilo je začudo dosta povoljno zaštićeno imućstveno obezbjeđenje ženâ. To smo mogli usput zapaziti već iz gore navedenih §§ 137—140, gdje se govori o otpuštanju žena i prije toga o osiguranju bolesne žene (§ 149). No još se jasnije vidi iz onih §§ Hamurabijeva zakonika, koji imadu izričitu svrhu, da normiraju pitanje obezbjeđenja žene.

1. »Zaručnički dar« i »očev dar«. Prije svega razabire se iz Hamurabijeva zakonika (§§ 137, 138, 139, 142, 149, a naročito iz 159—167), da se prigodom sklapanja ženidbe spominje »zaručnički dar« i »očev dar«.

Z a r u č n i č k i d a r bio je novac, koji je zaručnik plaćao ocu zaručnice prigodom sklapanja ženidbe. Veličina toga dara bila je relativna, već prema imućstvenim prilikama porodice zaručnika i zaručnice. To se vidi odatle, što je u § 139 predviđena mogućnost, da se takav dar uopće ni ne plati. Kod Izraelaca nazivao se taj dar m o h a r (מֹהַר), te se spominje u Sv. Pismu u ovom obliku samo tri puta, i to u: Gen 34, 12; Exod 22, 16; I Sam 18, 25. Kod Babilonaca zove se taj dar »tir-

hatu«. Među biblijskim arheolozima razilaze se mišljenja o značenju toga »zaručničkog dara«. Jedan od najistaknutijih današnjih arheologa racionalističkog smjera, I. Benzinger, pozivajući se na auktora P. Koschaker-a, stoji odlučno na stanovištu, da je to bila »kupovnina« (Kaufpreis) plaćena za zaručnicu, i dosljedno da je babilonska ženidba jednako kao i izraelitička bila »kupovna ženidba« (Kaufehe).[8] Međutim istaknutiji pretstavnici katoličkih biblijskih arheologa, kao H. Zschokke, F. X. Kortleitner, E. Kalt, te uvaženi protestantski biblicisti A. Eberharter i C. F. Keil nisu toga mišljenja, da bi to bila »kupovnina«, odnosno da se radi o »kupovnoj ženidbi« (Kaufehe), nego da ženidba prema principima Hamurabijeva zakonika imade karakter ugovora, pa tako i kod Izraelaca, a naplata dotične svote sa strane zaručnika (mohar, tirhatu) ima se smatrati kao »zaručnički dar«,[9] i to s ovih razloga:

a) Po starom babilonskom pravu, kako je već spomenuto u § 128 Hamurabijeva zakonika, ženidba je bila samo onda valjana, ako je bila sklopljena kao ugovor. Ugovor je dakle bio bitni formalni zahtjev za njezinu valjanost, dok se za »zaručnički dar« u §§ 139 i 172 a) izričito pretpostavlja, da je mogao uopće izostati. Prema tomu, kad bi se radilo nužno o vrsti »kupovne ženidbe«, u slučaju neplaćanja zaručničkog dara ne bi ona uopće bila formalno valjano sklopljena. Suvišna bi onda bila odredba § 128 o ugovornoj formi ženidbe.

b) Lija i Rahela žale se na postupak svoga oca Labana, koji je postupao s njima kao sa stranom čeljadi, a ne kao sa svojim kćerima, pa kao da ih je formalno prodao Jakovu za 7 godišnji rad. Prema tomu udaja kćeri nije se inače smatrala redovnom pojavom kupoprodaje (Gen 31, 15).

c) Pojam »mohar«, koji dolazi samo na tri mjesta u Sv. Pismu (Gen 34, 12; Exod 22, 16; I Sam 18, 25), iz samoga konteksta ovih mjesta nije dosta jasno određen, da bi se moglo reći, da se ovdje isključivo radi o »kupovanju žene«, nego se

---

[8] Benzinger, o. c. str. 115: »Die Ehe wird rechtlich begründet durch die Verlobung. Diese hat die Bedeutung, dass der Bräutigam durch Zahlung des Kaufpreises (mohar), oder eines Teiles desselben als Angeld, sich ein Anrecht auf die Braut erwerbt. Die israelitische Ehe ist also Kaufehe, ganz wie schon die alte babylonische im Codex Hammurapi und noch heutige Fellachenehe . . .«

[9] Kortleitner, o. c. str. 558; Kalt Edmund, Biblische Archäologie[2], Freiburg im Breisgau 1934, str. 30s.

radi ili o »darovima« ocu i braći prigodom zaruka (Gen 34, 12), ili se radi o nekoj vrsti naknade djevojci za povrijeđeno djevičanstvo (Exod 22, 16—17; ispor. Deut 22, 19 i 28). Iz slučaja pak I Sam 18, 25 vidi se samo to, da je prigodom sklapanja zaruka bio uobičajen »mohar«, ali na ovom mjestu u ovakvom obliku (sto filistejskih okrajaka) očevidno je, da ne znači »prodajnu cijenu« (!) Saulove kćeri, da postane žena Davidova, nego jedan uvjet usluge Davidove Saulu.[10]

d) Napokon u arapskom jeziku riječ »mahrun«, koja je od istoga korjena kao i hebrejska riječ »mohar«, od davnine znači dar zaručnika zaručnici prigodom vjeridbe.[11]

Ukoliko se taj dar davao ocu, kako je predviđeno u Hamurabijevu zakoniku (§§ 159—161 i dr.), drži se najvjerojatnijim, da je na taj način bila ocu zaručnice u neku ruku dana otšteta za njegovu očinsku vlast nad kćerju, koja je od časa zaruka prelazila pod vlast zaručnika.[12] Ali iz § 166 čini se, da se zaručnički dar smatrao nečim takovim, što je bilo u vezi s čašću zaručnika, pa se vjerojatno smatralo nečasnim, ako zaručnik ne bi mogao dati zaručničkog dara. Zato § 166 sadržava ovu odredbu:

»Ako tko pooženi svoje sinove, izuzevši nedoraslog sina, pa na to umre, a sinovi podijele među sobom očevinu, onda su dužni svome nedoraslom bratu, koji se još nije oženio, pored njegova dijela očevine, da odrede također svotu za zaručnički dar i pustiti ga da se oženi.«

»Očev dar« ili miraz. Od zaručničkog dara (mohar, tirhatu) valja razlikovati dar koji otac daje kćeri prigodom udaje, a taj se u Hamurabijevom zakoniku naziva »šeriktu«. To je po značenju ono, što mi danas zovemo miraz, te se u tom zakoniku veoma često spominje (§§ 138, 149, 156, 162, 163, 164, 167, 171, 172 a), 172 b), 173, 176). Miraz je bio obično veći od »zaručničkog dara« (§ 164). Miraz je bio važan prinos imetka sa strane ženine u kuću muža, koji je zajedno s muževljom imovinom imao kao glavnu svrhu, da pomogne uzdržavanje djece. Zato se u slučaju otpuštanja žene, koja ne bi imala djece, morao njoj povratiti njezin miraz, i još povrh to-

[10] Kalt, o. c. str. 30—31.
[11] Golius Jacobus, Lexicon arabico-latinum, Lugduni 1653, str. 2272 pod riječju »mahrun«.
[12] Kortleitner, o. c. str. 558.

ga naplatiti iznos njezina zaručničkog dara (§ 138 i 149), dok u slučaju smrti žene, koja je imala djece, nije ženinu ocu pripadalo pravo na povratak miraza, jer je taj pripao kao baština njezinim sinovima (§ 162).

U slučaju, ako nekomu umre žena, a da mu nije rodila djece, pa mu tast vrati zaručnički dar, onda muž ne smije sebi prisvojiti njezin miraz, nego ga ima povratiti njezinoj očinskoj kući (§ 163).

Ako pak tast ne bi htio povratiti zaručnički dar, onda ima muž pokojne žene pravo odbiti iznos zaručničkog dara od njezina miraza, a preostatak miraza treba da vrati u očinsku kuću (§ 164).

Za slučaj, ako bi netko poslije smrti prve žene, s kojom je imao djece, uzeo drugu ženu, koja mu je također rodila djecu, pa po tom umre, tada ne smiju sinovi zajednički dijeliti miraz obiju matera, nego samo svaki od svojih matera, dok očevo vlasništvo treba da zajednički među sobom dijele (§ 167).

Nakon smrti muža pripadalo je ženi pravo, da ponese sa sobom svoj miraz i onda, ako joj je bio težak opstanak među sinovima zbog njihova zlostavljanja, pa se svojim mirazom mogla ponovno udati; ali poslije njezine smrti imali su pravo da među sobom podijele njezin miraz sinovi od prvog i od drugog muža (§ 172 i 173), a u slučaju, da od drugog muža ne bi imala djece, imali su pravo na diobu njezina miraza sinovi od prvog muža (§ 174).

2. *Žena kao baštinica, ili kao vlasnica imovine.* Po Hamurabijevu zakoniku mogla je žena također postati vlasnicom nepokretne imovine darivanjem od svog muža, ali je o tom trebala imati pismeni dokumenat. Takvu je imovinu mogla ostaviti jednomu od sinova, koga više voli. To je predviđeno u § 150, koji glasi:

»Ako tko daruje svojoj zakonitoj ženi polje, vrt, kuću i imetak, i to joj potvrdi pismenim svjedočanstvom, pa ako nakon smrti njezina muža njezini sinovi ne reflektiraju na to, onda može mati svoj baštinjeni dio ostaviti jednomu od sinova, komu daje pred drugima prednost, a ne treba da što ostavlja drugoj braći (drugim svojim sinovima).«

S i n o v i i n o č e redovno nisu imali jednakog prava na baštinu, kao sinovi glavne žene (kuće domaćice), nego samo u onom slučaju, ako bi im otac za života rekao: »moji sinovi«, —

i time ih izjednačio sa sinovima glavne žene. To se razabire iz §§ 170 i 171, gdje se određuje:

»Ako nekomu žena rodi sinove, ili mu sluškinja rodi sinove, a otac za vrijeme svog života rekne djeci sluškinje: »vi ste moji sinovi«, — i tako ih pribroji sinovima svoje glavne žene; pa ako po tom otac umre, tada treba da sinovi glavne žene i sinovi sluškinje očinski imetak zajednički dijele. No sin glavne žene ipak ima pravo da vodi diobu i da sebi bira dio.«

»Ako pak otac za svoga života ne rekne sinovima, koje mu je rodila sluškinja: »vi ste moji sinovi«, — te otac umre, tada ne smiju sinovi sluškinje zajedno sa sinovima glavne žene dijeliti očevinu, ali treba da se sluškinja i njeni sinovi proglase slobodnima, a sinovi glavne žene nemaju prava da takvu sluškinju smatraju robinjom; glavna žena ima pravo da uzme svoj miraz i dar, koji joj je muž pismeno oporučno ostavio, te da ostane u stanu svoga muža i da ga uživa doklegod živi; ali ga ne smije za novac prodati, jer njezina ostavština pripada djeci.«

U Hamurabijevu zakoniku bili su predviđeni i takvi slučajevi mješovitih ženidaba, gdje je muž bio rob, bilo državni, bilo privatni, a žena slobodna. U takvom slučaju nije gospodar roba imao prava, da djecu učini svojim robovima, nego djeca su bila slobodna kao i njihova majka. To je bilo određeno u § 175, koji glasi:

»Ako državni rob, ili rob kojega slobodnjaka, oženi kćer slobodnjaka te rodi djecu, tada gospodar roba nema prava da djecu slobodnjakinje učini robovima«.

Analogno bila je pravno zaštićena imovina žene slobodnjakinje, udate za roba, koju je ona donijela kao miraz u zajedničko kućanstvo; dok je od imetka zajedničkog kućanstva, što su ga oboje zajedničkim privređivanjem stekli, nakon smrti roba polovica pripala ženi, a polovica robovu gospodaru. To je određeno u § 176 ovim riječima:

»Ako državni rob, ili rob kojega slobodnjaka oženi kćer kojega slobodnjaka, pa je rob zajedno s njezinim mirazom uvede u kuću svoga gospodara i po tom oboje osnuju svoje kućanstvo i steknu imetak, a na to rob umre, tada treba da žena slobodnjakinja uzme svoj miraz, a sav ostali imetak, stečen zajedno sa svojim pokojnim mužem robom, treba da podijeli na polovicu tako, da jedna polovica pripadne njoj, a druga polovica gospodaru dotičnoga roba. Ako pak žena slo-

bodnjakinja nije imala miraza, onda treba da uzme polovicu od svega imetka, stečenog u zajedničkom kućanstvu sa svojim mužem robom, za svoju djecu, dok preostala polovica pripada gospodaru dotičnoga roba«.

Posebno su u Hamurabijevu zakoniku uzeta u zaštitu gledom na očuvanje njihove baštine nedorasla djeca, ako bi se njihova majka udova kanila ponovno udavati. U takvom slučaju nije ona to smjela činiti bez znanja nadležnog suda, koji je bio dužan, da ispita stanje njezine imovine i imovine njezina pokojnog muža. Nakon toga bila je povjerena uprava te imovine njoj i njezinom drugom mužu na osnovu pismenog zapisnika o tom. Oboje su trebali uredno upravljati kućom i imanjem pokojnog muža, i nije se smjelo ništa od gospodarstva otuđiti. Kupac, koji bi kupio štogod od žene udovice od dječjeg imetka, gubi svoj novac, a kupljeno dobro vraća se natrag vlasniku (§ 177).

Za materijalno obezbjeđenje ženske djece, kako se iz navedenih slučajeva o sklapanju ženidbe vidi, bilo je redovno predviđeno, da dobivaju iz očinske kuće miraz. To je općenito vrijedilo za žensku djecu od glavne žene. Ali Hamurabijev zakonik izričito određuje, da i ženska djeca od inoče imadu pravo na miraz iz očinske kuće. To je predviđeno u §§ 183 i 184.

»Ako tko svojoj kćeri od inoče dade miraz i nađe joj muža, i dade joj o tom pismeno svjedočanstvo, pa po tom umre, onda ona više nema prava da traži dio očinske baštine«.

Odatle se može neizravno zaključiti, da su kćeri od glavne žene povrh miraza imale pravo na izvjestan dio baštine iz očeve ostavštine.

»Ako pak tkogod umre, a da kćeri od svoje inoče ne ostavi miraza niti joj nađe muža, tada treba da joj braća prema visini očeva imetka odrede miraz i da joj nađu muža«.

3. Osiguranje žene protiv duga. Prigodom udaje mogla je žena za slučaj, ako je zaručnik bio zadužen, zatražiti pismeno jamstvo u svrhu zaštite, da ne snosi terete muževa duga. Naprotiv, ako je žena, prije negoli je došla u kuću muža, imala kakav dug, onda vjerovnik nije smio za namirenje toga duga opterećivati također muža (§ 151). Za muža je dakle zakon bio toliko povoljniji, što on nije trebao prigodom ženidbe tražiti pismenu izjavu u svrhu zaštite, dok je žena to morala imati. Ako pak muž i žena poslije ženidbe u zajedničkom ku-

čanstvu zapadnu u dug, onda su oboje obvezani vjerovniku na plaćanje duga (§ 152).

U svrhu namirenja duga mogao je netko prodati svoju ženu, sina i kćer, ili odstupiti ih vjerovniku na prisilan rad; no to je smjelo biti samo privremeno, za tri godine. U četvrtoj godini morao ih je vjerovnik pustiti na slobodu (§ 117).

Po Mojsijevu zakonu kod Izraelaca bilo je dopušteno prodati u ropstvo žensku djecu, ali ne zakonitu ženu, ni inoču, niti mušku djecu (Exod 7, 11); ali i s hebrejskim ropkinjama nije se smjelo postupati kao s tuđinkama; nije ih se smjelo prodavati nehrebrejima, a ako bi je gospodar uzeo za ženu, makar samo u svojstvu inoče, morao je s njom postupati kao sa ženom i više je nije smio prodati; isto tako ako bi je dao za ženu svome sinu.

Hamurabijev zakonik određuje nadalje za slučaj, ako bi tko htio namiriti svoj dug tako, da proda za srebreni novac robinju koja mu je bila inoča i rodila mu djecu, onda je trebao povratiti srebreni novac vjerovniku i uzeti natrag svoju robinju (§ 119).

VI. Hramske djevice i prostitutke.

Iz Hamurabijeva zakonika razabiremo, da su pored žena, koje bi se udavale, bilo kao slobodne te bile u porodici kao glavne žene, bilo kao sluškinje ili robinje, koje bi se mogle udati ili za roba ili slobodnjaka, ili opet postati inoče svome gospodaru, postojale kod Babilonaca također kao posebni stalež četiri vrste ženskinja, posvećenih hramskoj službi, koje se nijesu smjele udavati, a to su: »božje sestre«, hramske bludnice, hramske djevice, božje (Mardukove) žene (§ 178—182). Koja je razlika među pojedinim vrstama (na pr. »božje sestre« i »božje žene«) nije pobliže poznato. No sve su se nazivale zajedničkim imenom »kedeše« = posvećene. Za posvećene djevice (kallatu) poznato je, da su bile obvezane, da u djevičanstvu vrše službu u čast božanstvu u hramu. Sličnu svrhu imale su rimske djevice Vestalke. Za hramske bludnice (amelit zikru) zna se da su bile poglavito posvećene na službu božici plodnosti, zvanoj Ištar, i to tako, da su se stavljale na raspolaganje onima, koji su dolazili u hram da bludnim činima, po njihovu shvaćanju, izvrše službu božici. Sličnu svrhu, čini se da su imale i »božje sestre« i »božje žene«,

samo što su one bile na službu u Mardukovu hramu, pa su se zato također nazivale i »Mardukovim kćerima« (§§ 110, 127, 178—182, 187).[13]

Postanak hramske prostitucije objašnjava se tako, što se od davnine kod naroda staroga Orijenta seksualne pojave posmatrale u tijesnoj vezi s religijom u tom smislu, da se moć rađanja smatrala kao tajinstveno participiranje na stvaralačkoj snazi božanstva. Kako se pak tijekom vremena uslijed idololatrijskog politeizma stala poštivati posebna božanstva kao zaštitnici rađanja, kao na pr. kod Babilonaca Ištar, a kod Armejaca Astargatis-Ištar ili Astarta, to su se naopakim shvaćanjem stvari s jedne strane, a popuštanjem seksualnom lascivitetu s druge strane, razvili razni načini lascivnoga kulta u poganskim hramovima boga Marduka i božice Ištar u Babiloniji, a u Feniciji, Siriji i zemlji kanaanskoj u hramovima Astarte i Baala.[14] Razni načini kulta vršili su se ili tako, da su se neke osobe obvezale na prinašanje žrtve u držanju doživotnog djevičanstva, t. j. izrazujući božanstvu štovanje time što se odriču seksualnog života, kakav je normalno dopušten u bračnoj zajednici, ili opet, per excessum, tako da se predaju neograničenoj mogućnosti prostituiranja onima, koji hoće da izdovoljavanjem seksualnosti iskažu kult božanstvu. Analogno ovakvim ženskinjama postojali su u poganskim hramovima i muški tipovi »hierodulâ«: jedni koji su iskazivali kult božanstvu tako, da bi se lišili mogućnosti rađanja postajući eunusima, drugi opet da se iživljuju u hramskoj prostituciji.[15]

Budući da su se spomenute vrste ženskinja »kedeša« po Hamurabijevu zakoniku smatrale kao priznati ženski građanski taleži, to je u zakoniku bilo također regulirano pravo njihova imućstvenog obezbjeđenja. One su mogle postajati baštinice od oca im oporučno ostavljene imovine, ili ako im otac ne bi izričito ostavio baštine, imale su pravo na uživanje tolikog dijela imovine, koliki bi dio baštine pripao pojedinom djetetu. No za pravo potpunog raspolaganja s baštinjenom imovinom, tako da je mogu po volji prodati, morale su dobiti od oca izričito pismeno ovlaštenje. Ti su propisi sadržani u §§ 178, 179 i 180.

---

[13] Isti, str. 557.
[14] Benzinger, o. c. str. 128s.
[15] Ibidem.

»Otac može darovati dar »posvećenoj« ili bludnici (hramskoj) i dati joj o tom pismeno svjedočanstvo. No ako u tom svjedočanstvu nije izričito spomenuto, da ona može ako hoće potpuno slobodno raspolagati sa svojom baštinom, onda treba da po očevoj smrti upravljaju njezinim poljem i vrtom njezina braća, i treba da joj daju — prema veličini njezina dijela, — žita, ulja i mlijeka i da nastoje oko toga da živi zadovoljno. Ako li joj braća ne daju, prema veličini njezina dijela, žita, ulja i mlijeka i ne nastoje da živi zadovoljno, onda treba njezino polje i vrt predati jednome upravitelju, koji je njoj po volji, da je on uzdržava. Ona može imati na uživanje polje, vrt i sve što joj je otac ostavio, doklegod živi, ali ne smije ništa od toga ikomu prodati niti ustupiti. Njezin baštinjeni dio pripada njenoj braći« (§ 178).

»Ako li pak koja »posvećena« ili bludnica baštini od svog oca imetak s izričitim pismenim svjedočanstvom, da ona smije s tim po svojoj volji raspolagati i otuđiti ga, tada po smrti očevoj ona može da se tim pravom služi, a njezina braća ne mogu joj u tom praviti smetnje« (§ 179).

»Ako li koji otac ne bi svojoj kćeri, sposobnoj za udaju, ili bludnici, ostavio baštine, onda takova nakon njegove smrti ima pravo na toliki udio očinskog imetka, koliki bi dobilo svako pojedino dijete; taj udio može ona do svoje smrti uživati, a poslije njezine smrti pripada njezinoj braći« (§ 180).

»No ako bi sam otac z a v j e t o v a o svoju kćer da postane hramska bludnica ili djevica posvećena božanstvu, pa joj ne bi dao nikakva dara (miraza), onda ovakva nakon očeve smrti ima pravo da dobije od očinske baštine jednu trećinu dječjeg dijela i da to doživotno uživa. Njezina ostavština pripada njezinoj braći« (§ 181).

S obzirom na baštinu imale su osobito pravo ženskinje posvećene babilonskom bogu Marduku. Ako otac, kojega je kći postala »Mardukovom ženom« (t. j. posvećena bogu Marduku; da li kao djevica ili hramska bludnica, nije odatle jasno), ne bi njoj ostavio nikakva miraza niti joj o tom dao kakvu pismenu ispravu, onda takva ženskinja ima pravo po smrti očevoj na jednu trećinu dijela baštine pojedinog djeteta, koju joj moraju ustupiti njezina braća, ali ona ne smije sama tim dijelom upravljati. »Mardukova žena« smije sa svojom ostavštinom po volji raspolagati (§ 182).

Kako se dakle vidi, obične posvećene djevice ili hramske bludnice nisu imale prava vlasništva, nego samo pravo uživanja dotičnoga nužnog dijela baštine, dok je »Mardukova žena« imala pravo vlasništva baštinjenog dijela, samo što nije smjela sama njime upravljati, nego netko drugi mjesto nje, slično kao u § 178.

Odgoj vanbračne djece. U vezi s time, što je po Hamurabijevu zakoniku postojala legalizirana hramska prostitucija, bilo je zakonom predviđeno obezbeđenje djece, rođene bilo podrijetlom hramske prostitucije, bilo profane. Takva djeca povjeravala su se na odgoj ili državnom uzgajalištu (§ 187), ili privatnim porodicama, gdje bi bila kao posinjena (§§ 192 i 193). U jednom i drugom slučaju takva se djeca nijesu više mogla vratiti k svojim naravnim roditeljima. Što više, ako bi se takvo dijete usudilo reći svome poočimu ili svojoj pomajci, da mu nisu otac i majka, onda se kažnjavalo tako, da bi mu odrezali jezik (§ 192). Ako bi pak vanbračno dijete zahtijevalo da se vrati svome naravnom ocu ili majci odvraćajući svoj pogled od poočima i pomajke, trebalo mu je za kaznu izvaditi oko (§ 193).

VII. Gostioničarke.

Iz Hamurabijeva zakonika razabire se (§§ 108—111), da su kod Babilonaca postojale kao poseban stalež gostioničarke. Od toga su staleža bile isključene »posvećene« (»kedeše«, bile one djevice ili hramske prostitutke); što više, one nisu smjele pod smrtnom kazni spaljivanja ni ući u gostionicu da piju, kako se to vidi iz odredbe § 110, koja glasi:

»Ako bi koja »posvećena« (koja se ne može više udati) otvorila točionicu (gostionicu, krčmu), ili polazila unutra da pije, onda takvu ženskinju treba spaliti«.

Odatle možemo zaključivati, da je stalež gostioničarki bio u velikoj opreci sa stvarima religioznog pijeteta. Budući da su redovno ženskinje bile vlasnice gostionica (točionica pića), i kao takve na nečasnom glasu, drži se da su takve ženskinje bile obično javne bludnice, a njihovi lokali poznati kao javne kuće. Potvrdu za to nalazimo i u knjizi Josuinoj, gdje se govori o Rahabi kao bludnici (Jos 2, 1—6), kamo bi zalazili svakojaki ljudi. Po Hamurabijevu zakoniku (§ 111) gostioničarke su imale određenu tarifu za prodaju pića, i to u omjeru: 60 Ka (=Kab,

mjera za tekućine, otprilike 2 litre) pića usakani (= žestoko piće) za 50 Ka žita:

»Ako gostioničarka komu dobavi 60 Ka pića usakani, treba da za to dobije u vrijeme žetve 50 Ka žita«.

Gostioničarkama bilo je strogo zabranjeno pod smrtnom kazni prekoračiti ovu cijenu, kako se to vidi iz § 108, koji glasi:

»Ako koja gostioničarka ne bi uzimala kao cijenu za piće žito po velikoj težini, nego bi primala srebro, a cijena pića u odnosu prema cijeni žita bila bi manja, tada je treba predati sudu i baciti u vodu«.

Zanimljivo je, da je po Hamurabijevu zakoniku (§ 109) bila predviđena mogućnost, da se u lokalima gostioničarki sastaju urotnici ili protudržavni elementi. Ako bi se desilo, da krivnjom gostioničarke, koja ih je propustila prijaviti državnoj vlasti, ovakvi elementi nisu uapšeni, onda bi gostioničarka bila osuđena na smrt. U vezi s ovom odredbom možemo jasnije shvatiti također slučaj potrage za Josuinim uhodama kod Rahabe u Jerihonu (Jos 2, 3—6), koja se izložila smrtnoj opasnosti davajući skrovište izraelskim uhodama.

VIII. Robinje.

Posebni ženski stalež sačinjavale su robinje. Kao što je bilo muških robova, tako je bilo i ženskih robinja. Hamurabijev zakonik spominje ih u §§ 15—17; 118; 119; 170; 171; 213; 214. Robinja moglo je biti: a) kupljenih; b) u kući od robova rođenih; c) u ratu zarobljenih. Robinje bile su potpuna svojina svojih gospodara, te nisu smjele od njih pobjeći, niti se dati odvesti ili gdje drugdje sakriti. Tko bi odveo čijega roba ili robinju izvan gradskih vrata (§ 15), ili tko bi odbjegla roba ili robinju sakrio (§ 16), bio bi smrću kažnjen. Tko bi odbjegla roba ili robinju na polju uhvatio i doveo natrag gospodaru, imao je pravo, da mu gospodar naplati 2 srebrena šekela (§ 17).

Gospodar je mogao, u slučaju kad bi zapao u dugove, prodati svoju ženu, sina ili kćer za srebreni novac, ili ih iznajmiti kao robove na prisilan rad svome vjerovniku, ali najviše na ograničeno vrijeme od 3 godine, a po tom su se morali vratiti natrag u porodičnu kuću (§ 117). Ako bi pak zaduženi dao vjerovniku u ime duga roba ili robinju na prisilan rad, a vjerovnik bi ih međutim dalje prodao, nije se zaduženi mogao zbog toga ni-

komu pritužiti (§ 118). Ako se radilo o prodaji robinje inoče, koja je gospodaru rodila djece, onda je gospodar trebao povratiti vjerovniku srebreni novac, što bi ga dobio kao kupovninu za takovu robinju, a robinju morao je uzeti natrag k sebi (§ 119).

Kakav je bio inače položaj robinja, koje su postale gospodareve inoče, rečeno je već gore, gdje se govorilo o odnosu inoča prema glavnoj ženi (ispor. §§ 144; 146; 147; 170; 171).

Ako bi se na kupljenom robu ili robinji u roku od mjesec dana nakon kupnje pojavila kakva teška bolest, imao je kupac pravo da vrati roba ili robinju prodavaocu, a ovaj je morao povratiti kupcu od njega primljeni novac (§ 278).

Ako netko kupi roba ili robinju, a po tom se pronađe pravi njihov vlasnik, tada je prodavalac odgovoran kupcu za prodaju (§ 279).

U slučaju da je netko kupio roba ili robinju u tuđoj zemlji, i kad ih dovede kući, prepozna ih njihov gospodar, onda, ako su rob ili robinja zavičajni u domaćoj zemlji, dužan ih je kupac bez novčane otštete odstupiti njihovom gospodaru (§ 280). Ako bi pak rob ili robinja bili podrijetlom iz tuđe zemlje, tada treba da kupac pred Bogom (po savjesti) kaže, za koliku je svotu kupio roba ili robinju, a vlasnik će mu naplatiti kupovninu i uzeti sebi roba ili robinju (§ 281).

IX. Dojilje.

U § 194 Hamurabijeva zakonika spominje se još jedna vrst žena, što se inače dosta često spominju u Sv. Pismu kao žene, koje su u tijesnoj vezi s dotičnom porodicom i zauzimaju uvaženi položaj, osobito u odličnijim porodicama (Gen 24, 59; 35, 8; Exod 2, 7; IV Reg 11, 2; II Par 22, 11), a to su d o j i l j e (nutrices). U spomenutom § Hamurabijeva zakonika govori se o kazni što čeka dojilju, kojoj bi na rukama dijete umrlo, a ona bi bez obavještenja oca i majke dotičnog djeteta uzela drugo dijete, pa im ga othranila kao njihovo. Takvu je ženu trebalo predati sudu, koji bi je osudio na kaznu, da joj se odrežu grudi. Svakako to je bila veoma teška kazna.

X. Pravna zaštita ženskinja protiv zlostavljanja.

Hamurabijev zakonik, koji je određivao stroge kazne za zločinstva protiv života i zdravlja, i to redovno po načelu tako

zvanog »ius talionis« (t. j. kakav je zločin tko počinio, tako treba da je kažnjen, ili kako se to pučki kaže: »Oko za oko, zub za zub!«), uzimao je također žene u zaštitu protiv nasilja bilo života bilo zdravlja. Tako na pr. tko bi udario slobodnu ženu tako da bi pobacila plod, treba da joj plati 10 šekela u novcu (§ 209). Ako bi pak dotična žena usljed toga umrla, kažnjavalo bi se krivca smrću njegove kćeri (§ 210). Tko bi udario ženu puštenu na slobodu tako da bi pobacila plod, trebalo je da joj plati 5 šekela (§ 211); ako bi ta žena usljed toga umrla, trebao je platiti pol mine (§ 212). Tko bi udario čiju sluškinju tako da bi pobacila plod, trebao je platiti 2 šekela (§ 213); a ako bi sluškinja usljed toga umrla, trebao bi platiti jednu trećinu mine (§ 214).

Hamurabijevu zakoniku analogne odredbe sadržavao je Mojsijev zakon, koji kaže:

»Ako se ljudi posvade te tkogod udari trudnu ženu tako da pobaci plod, ali da ona ipak ostane na životu, platiti će otštetu, koliko zatraži muž te žene i koliko suci presude. Ako li je pak uslijedila njezina smrt, neka se vrati duša za dušu, oko za oko, zub za zub . . .« (Exod 21, 22—24). I tu se dakle primjenjivalo načelo »iuris talionis«, kao što i u Hamurabijevu zakoniku.

Zaglavak.

Osvrnemo li se nakon promatranja socijalnog položaja žene po Hamurabijevom zakoniku u poredbi prema Mojsijevu zakonu na njezin socijalni položaj uopće, vidimo, da pored svih pravnih propisa, koji postoje u svrhu zaštite njezina socijalnog položaja, ipak žena stoji daleko zapostavljena za muškarcem i njezina je sudbina bila s obzirom na socijalni položaj općenito veoma kruta. Istina, u Mojsijevu zakonu nešto je povoljniji njezin položaj zbog toga, što se ovo zakonodavstvo osniva na svrhunaravnom temelju te se sam Bog smatra zaštitnikom pravde i osvetnikom nepravde prema onima koji im se usuđuju nanositi nepravdu, osobito, ako se radi o sirotama i zapostavljenim udovicama (Exod 22, 22—24; Deut 16, 11; 24, 17; 26, 12; 27, 19). Napose zaštićuje Mojsijev zakon čast žene kao majke, jer traži da djeca jednako poštuju majku kao i oca, a tešku povredu ovog pijeteta, bilo spram oca, bilo spram majke, kažnjava smrću (Exod 20, 12; 21, 15—17; Deut 5, 16), dok Ha-

murabijev zakonik ne predviđa kazne za one koji proklinju i zlostavljaju majku. Uopće možemo razabrati iz raznih mjesta Sv. Pisma Staroga Zavjeta, da kod Izraelaca žena kao majka i domaćica, iako je podređena vlasti muža, ipak uživa znatno veću slobodu i više samostalnosti, negoli je to kod drugih orijentalnih naroda, jer joj je priznat veoma važan upliv na odgoj djece (Prov 1, 8; 29, 15; 31, 1), i na upravu imanja kao domaćice, pa zato u Sv. Pismu ne manjka klasičnih priznanja i pohvala uzornoj ženi (Prov 12, 4; 18, 22; 19, 14), među kojima je najklasičniji enkomij kreposnoj ženi, majci i domaćici u knjizi Salomonovih priča (Prov 31, 10—31), koji bi u punoj mjeri mogao i danas vrijediti kao željeni ideal uzornih žena.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE.

POVIJEST VELEHRADSKOG SAMOSTANA.

Dr. J. Oberški

Hurt Rudolf, Dejiny cisterciáckého kláštera na Velehrade. Svezak I, 1205—1650. Spisu Akademije Velehradske svazek XV. Olomouc 1934; 8⁰ str. 440+ Prilozi: 12 Tabela i 2 tlocrta.

Svezak II, 1650—1784. Spisu Akad. Velehradske svaz. XVIII. Olomouc 1938; 8⁰ str. 438+ prilog 14 Tabela.

Povodom Ćirilo-Metodijskih jubileja, proslavljenih god. 1863, 1869 i 1885, kojima je postalo žarište mjesto Velehrad, posvećeno davnom tradicijom kao sijelo djelovanja slavenskih apostola sv. braće Ćirila i Metodija, počelo se ozbiljnije proučavanje povijesnih dokumenata o postanku velehradskog slavenskog svetišta.

Prve naučne radove na osnovu kritičkog proučavanja arhivalnih dokumenata objelodanio je Jan Vychodil, urednik naučno historičke revije »Sbórnik« g. 1896. pod naslovom: »Velehradský kostel a klášter«, »Zkáza posvátneho Velehradu« i »Jozef Maly z Vyzovic«. U novije pak doba posljednjih decenija počelo se također s proučavanjem arheoloških iskopina u neposrednoj blizini današnjeg Velehrada. Sav ovaj rad unosi pomalo sve više svijetla u kritičku povijest Velehrada, koja postepeno korigira i svodi na pravu mjeru ono, što se u romantičnom zanosu na osnovu legendarne tradicije smatralo kao historijska činjenica. U tom pogledu podao nam je do sada najopsežniji naučni prilog za kritičko proučavanje povijesti Velehrada Dr. R. Hurt u dva sveska naslovljenog djela među ostalim publikacijama »Velehradskog sbórnika«, što izlazi od g. 1930. kao organ arheološkog društva »Starý Velehrad«. Pisac je ovdje sabrao golemi arhivalni materijal iz Brna, Beča, Olomuca, Praga i iz drugih manje poznatih arhivalnih zbirka, koji se odnosi na povijest velehradskog samostana počevši od njegova osnutka 1205. g. pa do g. 1784. t. j. do ere cara Josipa II., koji je među ostalim samostanima i ovaj dokinuo. Iz starije povijesti Velehrada nije do sada ništa drugo kritički utvrđeno, nego tek to, da se Velehrad prvi puta poimence spominje u listini olomučkog biskupa Andrije Zdika, datiranoj sa 30. VI. 1131. (str. 11, I. sv. ovog djela).

U I. svesku nakon predgovora i uvoda prikazana je povijest velehradskog samostana od njegova osnutka g. 1205. pa do g. 1650. To je doba razdijeljeno u tri razdoblja, i to: a) od osnutka do husitskih ratova (1205—1421); b) razdoblje od husitskih ra-

tova do nastupa opata Nikole K r o m e r a (1421—1567); c) razdoblje od opata N. Kromera do opata Ivana G r e i f e n f e l s a iz Pilsenburka (1567—1650).

U II. svesku prikazana je povijest velehradskog samostana počevši od opata Jana Mihajla S a l i x - a pa do ukinuća samostana g. 1784. za cara Josipa II.

Velehradski samostan osnovan je od reformiranog ogranka benediktinskog reda, C i s t e r c i t a, koji su za kratko vrijeme nakon reforme (1119) razvili blagotvorni utjecaj na obnovu katoličkog vjerskog života. Njih je pozvao u Moravsku g. 1205. markgrof Vladislav Henrik, brat češkoga kralja Otokara I, ustupivši im dio svoga posjeda u Velehradu, da tamo sagrade samostan, koji će biti žarištem vjerske obnove moravskog naroda. Te je godine dne 11. studenoga prispjela u Velehrad prva kolonija cistercitskih monaha od 12 osoba, na čelu s opatom T h i z e l i n o m (str. 37). Njihova je prva briga bila sagraditi samostan. U tom su bili obilato potpomognuti prinosima kraljevske kuće, plemstva i olomučkog biskupa R o b e r t a, koji je inače također potjecao iz cistercitskog reda. Pored toga pritjecale su s vremenom i brojne zadužbine plemstva u korist cistercitskog samostana. Nadalje samostan je ishodio sebi povlasticu, da je bio oslobođen od plaćanja poreza. Za 23 godine uspjelo je cistercitima da sagrade krasnu crkvu u romanskom slogu, koja je bila posvećena Bl. Dj. Mariji dne 27. studenoga 1228. g., iako još nije tada bila sasvim dovršena, nego tek sredinom 13. vijeka.

Osnutak cistercitskog samostana imao je veliko značenje ne samo za promicanje vjerskog života moravskog naroda, nego i u gospodarskom, socijalnom i prosvjetnom pogledu, jer je narod imao prilike da se nauči racionalnoj ekonomiji, osobito gajenju voća i timarenju stoke. Samostan je pored toga iskazivao gostoprimstvo putnicima i hodočasnicima, pomagao bolesnicima i siromasima karitativnim djelovanjem, i napokon djelovao na narodnom prosvjećivanju naročito time, što je dobivao sve veći broj pomlatka iz samog naroda i tako postao organički vezan s narodom.

Ali u 14. stoljeću počeo je postepeno opadati vjerski duh i disciplina samostana, i to poglavito zbog prevelike brige za ekonomska pitanja, zbog čega je popustila revnost u duhu vjerskog života i monaške discipline. To nije bilo ništa neobično, kad znamo, da je u to vrijeme općenito popustio vjerski duh i crkvena disciplina zbog papinskog sužanjstva u Avignonu i kasnije zbog sablazni zapadnog crkvenog raskola. U takvim prilikama pojavio se u 15. vijeku revolucionarni Husov pokret, koji je prouzrokovao dugotrajne krvave ratove. Fanatičke rulje husita iskalile su u više navrata svoj bijes i na velehradskom samostanu, gdje su mnoge monahe poubijali, samostan oplijenili, a koji su ostali na životu, sklonili su se u susjedno mjesto Hradište, ili se razbježali na razne strane. Prvi ovakav

napadaj bio je 12. prosinca 1421. Ovom je prigodom teško postradala od požara i crkva velehradskog samostana. Kroz 16 godina ostao je velehradski samostan u zapuštenosti, dok nije poduzetni opat Stjepan uz velike materijalne žrtve uspio da ga djelomično popravi tako, te su se g. 1437. u njemu opet mogli monasi nastaniti. Poslije, za opatâ Nikole i Beneša (1466—1492) pomalo se samostan imućstveno oporavio. Istina, za vrijeme češko-ugarskog rata pretrpio je mnoge nedaće, ali nakon olomučkog mira (g. 1478), kojim je taj samostan potpao pod zaštitu vlasti ugarskoga kralja Matije Korvina, počeo je uspješno napredovati. Osobito je bio poduzetan opat Ivan (1492—1506), koji je temeljito obnovio samostan i podigao njegovo gospodarstvo. Slabija je bila uprava za opata Oldricha (1509—1512), koji je zapao opet u dugove, no to je znatno popravio njegov nasljednik opat Krištof (1512—1519). Za njegova nasljednika opata Franje (1519—1541) pogoršale su se imućstvene prilike samostana zbog ratova s Turcima, pa je on bio prisiljen da proda neka samostanska imanja. Njegovi nasljednici, opat Nikola i Danijel zapleli su se zbog financijalnih neprilika u pravdu s kraljem Ferdinandom I.

Sve ove ekonomske nedaće imale su veoma nepovoljan odjek na monaški život, koji je u disciplini jako popustio, a osobito se smanjio monaški pomladak. Nije bilo mnogo bolje ni za opatâ Ivana Kučovskoga i Lukáša (do 1567). Samostan je opet u ekonomskom i disciplinskom pogledu obnovljen zaslugom vrijednog opata Nikole Kromera (1567—1572), no slabija je bila uprava za opata Jakoba Bilskog. Za vrijeme opata Ekarda (1587—1595) temeljito je obnovljena također crkva.

Pod konac 16. stoljeća imao je samostan spor s kneževskom porodicom Lichtenstein zbog prisilnog otuđivanja nekih samostanskih imanja, u kojem je posredovao papinski nuncij Filip Spinelli kod cara Rudolfa, te je konačno ipak riješen u prilog samostana za opata Andrije Hortensiusa g. 1617. Mnogo je neugodnosti proživio samostan za vrijeme 30-godišnjeg rata, naročito uslijed prepada sedmogradskog vojvode Bethlena Gabora (1623), koji je kroz tri tjedna pustošio samostanska imanja. Tadašnji opat Vencelius jedva se spasio bijegom. Poslije njega upravljao je samostanom veoma poduzetni opat Ivan Greifenfels (g. 1628—1650), koji je uspješno likvidirao razne imućstvene sporove samostana sa susjednim vlastelinstvima, naročito s onim u Buchlovu. Osim toga obnovio je unutrašnjost samostana i monašku disciplinu. On je uživao veliki ugled, pa je bio imenovan vizitatorom i generalnim vikarom češke provincije cistercitskih samostana.

U II. svesku ovog djela prikazana je povijest velehradskog samostana od g. 1650—1784. Poslije zaslužnog i radinog opata Ivana Greifenfelsa postao je opatom u Velehradu Ivan Mihajlo Salix (1650—1659). Ovaj, premda je bio čovjek poduzetan i

vrstan diplomata, ipak je doskora postao vrlo nepopularan zbog svoga suviše svjetskog i slavičnog karaktera, zbog čega je samostanu pribavio mnogo neugodnosti raznim sudbenim procesima. Po prijateljskim vezama s nadbiskupom Lippay-em i nitranskim biskupom Szelepcheny-em uspije mu, da je bio imenovan naslovnim biskupom krbavskim u Hrvatskoj g. 1655, ali stvarno nije preuzeo uprave te biskupije, jer je u pretežnom dijelu bila pod turskom vlašću. Zato je uspio da bude imenovan biskupom mađarske biskupije u Pećuhu.

Nakon mnogih neugodnosti, što ih je proživio velehradski samostan za vrijeme Salix-ove prelature, zbog kojih su imali okapanja i njegovi nasljednici, dolazi na čelo velehradskog samostana opat Petar Silavecky (Žilavečki), rodom Hrvat iz Krapine, koji je upravljao samostanom 20 godina (1671—1691). To je bio čovjek, koji je zbiljski nastojao oko obnove redovničkog života i ujedno oko restauracije samih zgrada samostana, naročito pak crkve, koja je g. 1681. ponovno teško postradala od požara. On nije u svom radu težio za popularnošću, pa je svojim strogim mjerama naišao ispočetka i na znatan otpor, ali je ustrajao u provođenju reforma. Za njegovog doba samostanska je crkva iz temelja renovirana u krasnom baroknom slogu, i takova je sačuvana do danas. Pokrajne lađe pretvorene su u 14 pobočnih kapelica a na pročelju sagrađena su dva tornja. Unutrašnjost crkve dovršio je njegov nasljednik, opat Bernardo Kašparek (1691—1699), koji je bio također uzoran i brižan. Kod ukrašivanja crkvene ponutrice bili su zaposleni uvaženi tadašnji slikarski umjetnici: Franjo Egstein, Ivan Etgens, Antun Lublinsky, Mihael Willmann, Pavao Pagani i graditelj Martin Heyden. Orgulje sagradio je David Siber iz Brna g. 1714. Nažalost u trećem požaru g. 1718. opet je bila crkva jako oštećena. Poslije toga renovirana je za opata Josipa Maly-a (1724—1748). Kod te obnove bili su uposleni znameniti tadašnji kipari: Ivan Hagmüller iz Beča i Baltazar Fontana iz Italije, koji su izradili mramorne skulpture za ukras crkve, te slikar Ignacije Raab. Antun Richter, graditelj orgulja iz Brna restaurirao je i proširio orgulje.

Opat Maly bio je poduzetan kao ekonom i građevni obnovitelj samostana, ali kao duhovni poglavar monaha premalo se brinuo za unapređivanje monaškog života, pa je došlo do oštrog sukoba između njega i monaha tako, da je g. 1740. bio prisiljen da pobjegne iz samostana u Brno, odakle se obratio na gener. vikara, da provede na Velehradu istragu i uspostavi red. Ali protivnici opata Maly-a nisu ni kasnije mirovali sve do njegove smrti g. 1748.

U posljednjem razdoblju do vremena ukinuća po caru Josipu II. imao je velehradski samostan cistercita mnogo crkveno-političkih raspra, bilo u pogledu svog odnosa prema državnoj

vlasti, bilo u trvenjima s predstavnicima crkvene vlasti zbog egzempcije od jurisdikcije nadležnog olomučkog ordinarija, biskupa i kardinala Troyer-a. Nepovoljan odjek tih prilika zapažao se u popuštanju monaške discipline. Sve ovo dalo je tim jači povod caru Josipu II. da je pod udar sekularizacije redovničkih zajednica pao i velehradski samostan g. 1784. Sve nastojanje posljednjeg opata Zuri-a, da spasi opstanak samostana, bilo je uzaludno. Monasi su se morali sekularizirati, te su bili ponamješteni na razne župe, a zgrade samostana prešle su u državnu upravu, te bi pretvoren u vojničku kasarnu

Poslije smrti cara Josipa II. opet se nastojalo oko restauracije cistercitskog samostana u Velehradu, ali bez uspjeha. God. 1830. pokušao je nadbiskup Rudolf da sabere potrebnu svotu za otkup nekadašnjeg velehradskog samostana od državnog fiska, ali nije ni u tom uspio. G. 1833. pokušao je državni erar prodati samostan na dražbi, ali nije našao kupca. Dražba je ponovljena g. 1837. i ovaj puta prodan je samostan za 567.000 zlatnih dukata vlastelinu Jiřimu iz Siny-a. Po njegovoj smrti g. 1857. prijeđe u baštinu njegovoj kćeri Josipi Ifigeniji, koja ga je g. 1876. prodala vojvodi de Castries.

Međutim povodom Ćirilo-Metodijskih jubileja g. 1863. i 1869. započela je od katoličkih crkvenih ustanova u Moravskoj akcija, da se imanje i zgrade bivšeg velehradskog samostana otkupi iz posjeda svjetovnih gospodara i privede crkvenoj svrsi. To je napokon ostvareno g. 1883, kada je katoličko potporno društvo olomučke dijeceze kupilo taj posjed za olomučku dijecezu, koja ga je g. 1890. predala Družbi Isusovoj.

To je, u glavnom, pregled sadržaja ove opsežne povijesne edicije. Na kraja svakog sveska dodano je još abecedno kazalo imena i stvari, a napokon tabele sa slikama znamenitih ličnosti velehradskih cistercitskih opata i faksimili važnijih dokumenata.

Ovo je djelo važan prilog za kritično poznavanje povijesti velehradskog slavenskog svetišta, jer je njime omogućen pogled u gotovo cijelo povijesno razdoblje od početka 13. vijeka do danas. Još bi dakle bilo potrebno, da se osvijetli povijest Velehrada od vremena djelovanja svete braće pa do svršetka 12. vijeka. Nadamo se, da će zaslužni pisac nastojati uložiti svoj naučni trud, da se i to razdoblje kritično osvijetli, koliko to bude najviše moguće, premda su za ovo razdoblje arhivalna vrela mnogo oskudnija.

»ČUDNA I STRAŠNA POJAVA«

Prof. dr. A. Živković

Prilikom recenzije knjige »Njezino proljeće« od dr. Margarete Csaba napisao je u broju 4, 1939. Bogoslovske Smotre, str. 317. g. B. Strižić, D. I. i ove riječi: »Čudno je to da stariji, muški i ženske. svećenici, redovnici i redovnice mnogo toga vide u današnjem svijetu što upravo upropašćuje mladež, pa šute ili odvraćaju od toga oči. A

kad se pojavi kakova dobronamjerna knjiga, kao i ova u natpisu spomenuta, udare u viku, kako na svakom uglu vreba neprijatelj na nevinu i nepoučenu mladež. To je čudna i strašna pojava!«

Veoma sam zahvalan g. recenzentu što mi je ovom svojom opaskom dao prilike da na ovom mjestu još napose naglasim neopravdanost, štetnost i nemoralnost pojave, koju on za naše prilike i našu sredinu naziva »čudnom i strašnom«. Možda će se ipak barem kod svećenika polagano ukorijeniti uvjerenje o jednoj dužnosti, koja u prvom redu leži na njima, da odlučno, ustrajno i sistematski porade na uzgoju savjesti svojih vjernika, velikih i malih, u tom osjetljivom pitanju kao što je pouka u stvarima šeste i devete Božje zapovijedi. Bilo je nekada vrijeme kad su ljudi posve necrkvenoga i nekatoličkoga mišljenja udarali oštro na pokojnoga ljubljanskoga biskupa dr. Antuna B. Jeglića, što je izdao knjižicu pod naslovom »Ženinom in nevestam«[1], gdje je mladim ljudima što stupaju u brak, jednim očinskim načinom tumačio stvari što se tiču braka i bračnoga života. Udarili su na nj kao na »kvaritelja mladeži«, kao na čovjeka koji će ubrzati kotrljanje naroda na moralnoj nizbrdici, on, koji je sav gorio od ljubavi k svome narodu i k spasu duša svojega stada! Sokratova će se tužna historija još često ponavljati, unatoč razmetanja s napretkom i usponom u kulturi novoga vremena. Ali ni rod farizeja ne će izumrijeti, ne samo u redovima protivnika Krista i Crkve, nego ni u redovima svećenika i redovnika . . .! To se doista može nazvati »čudnom i strašnom pojavom«!

Te iste vrsti ljudi ne vide ništa pogibeljnoga u knjigama dr. Aleksandra Kostića, beogradskoga sveučilišnog profesora[2], gdje on sva ova pitanja raspravlja kao liječnik i to na mnogo široj osnovici nego što je to učinio dr. A. Jeglič. Liječnik i laik dr. Kostić ne vodi računa o savjesti omladine i čitalaca s obzirom na onaj cilj i na onu svrhu koju je pok. biskup Jeglič imao pred očima: očuvanje od grijeha. On ima drugi cilj pred očima: očuvanje zdravlja. Ako je međutim ovaj cilj dostatno opravdanje za raspravljanje o delikatnim pitanjima seksusa, barem jednako će biti opravdana pouka u tim stvarima i s obzirom na očuvanje duševnoga zdravlja t. j. očuvanje od grijeha. Moralni je život — to će u teoriji svi priznati — po sebi vrijedniji od fizičkoga. Život čovjeka u gadu i razvratu, život okaljane i propale duše nije život čovjeka dostojan, jer ga odviše ponizuje i baca ispod razine nerazumnoga stvora. Sve je to neosporno za laike, da svećenike i redovnike ni ne spominjem. Laici uviđaju potrebu pouke u pitanjima seksusa; pišu o tom na svoj način, najviše bez potrebnih rezerva, pa se njihovim knjigama može mnogo toga opravdano prigovoriti.

[1] Prvo je izdanje izašlo god. 1913. Na hrvatski preveo L. Kalašić pod naslovom: Zaručnicima i zaručnicama, pouka za čestit i srećan brak.
[2] Kostić dr. Aleksandar: Polni život čoveka, III. izd. Beograd 1935.

Ali oni, ako su dobronamjerni, ne će nikada pokuditi naša katolička nastojanja, jer u njima vide upotpunjenje svojih vlastitih. Ako im je ozbiljno stalo do cilja koji su sebi postavili, oni će i pouku s našega kršćanskogá stajališta ocijeniti kao dobru i korisnu. I zato je dr. Kostić s pohvalom spomenuo Jegličevu knjižicu (str. 236) i na nekoliko je mjesta opširno citirao. Nije u njoj vidio ništa sablažnjivoga, nego je ocijenio kao veoma korisnu. Kad su dakle svojevremeno laici udarili na biskupa Jegliča, bilo je to očito s namjerom da kod neupućenih izazovu smutnje, da povrijede njegov biskupski autoritet i da naškode katoličkoj Crkvi. Jedna te ista igra, koju protivnici kršćanstva i katoličkoga morala provode stalno, naročito otkako su liberalni protestanti iz djela sv. Alfonza M. de Liguori stali uzimati pojedine stavke i pitanja, da na njima pokažu, kakovim se tobože nemoralnim pitanjima bave teolozi i kako u moralnom pogledu njihov rad mora negativno djelovati kod vjernika.[3] Protivnici dakle, koje B. Strižić, D. I. vidi čak među svećenicima i redovnicima, ne će biti daleko od onih, koji su brižno i savjesno podučavanje u pitanjima bračnoga života i njegovih intimnosti uzimali za povod sablazni.

Kakova ima biti pouka u pitanju seksualnog odgoja o tomu valja čuti što veli sv. Crkva. Pitanje je delikatno, pa bi raspravljanje bez danih i istaknutih smjernica lako moglo odvesti pojedinca do stava koji bi se morao zabaciti. Doista Crkva je svojim rješenjem od 18. ožujka 1931. i zabacila mišljenja i metode i nekih katoličkih autora laika, koji su pisali o seksualnoj pouci. O tomu odgovoru kongregacije S. Officii sam pisao u »Bogoslovskoj Smotri« god. 1931. str. 408 u članku »K pitanju seksualnog odgoja«, gdje sam rekao, da nije svaka seksualna inicijacija po Crkvi zabačena, nego samo t. zv. kolektivna, javna, naturalistička i tendenciozna. Naprotiv jedan seksualni odgoj koji je individualan, koji se daje u pravo vrijeme, kojega podaju roditelji ili ispovjednik, te konačno kod kojega je primijenjen sav potrebni obzir prema dječaku ili djevojčici ne samo da nije zabranjen, nego se i te kako preporučuje.

Možda se tomu stavu sv. Crkve ima pripisati, da se u najnovije vrijeme stvarno mnogo više brige posvećuje i ovoj stvari, nego ranije. Odgojitelje sili nužda da kako tako stanu na put haračenju destruktivnih upliva, kojima u ovoj stvari podliježe omladina hametice. Izvještaji vjeroučitelja u velikim gradovima su veoma porazni. Ne bih rekao, da Zagreb mnogo za njima zaostaje. Naši bi vjeroučitelji znali o tomu štošta iznijeti. A istom među omladinom, koja nema svoga vjeroučitelja, nego bez osjećaja odgovornosti izrabljuje svoju akademsku slobodu i pod uplivom izvjesnih amoralnih ideologija zastra-

[3] R. Grassmann: Izvadak iz moralne teologije sv. Alfonza Liguori, Zagreb.

njuje intelektualno i moralno . . . Valja poradi toga napose pohvaliti inicijativu koja se kod nas zapaža u posljednje vrijeme u tomu, što smo dobili nekoliko knjiga, pisanih doduše od stranih autora i za prilike koje u svemu baš ne odgovaraju našima, ali ipak prikladnih, da našoj hrvatskoj omladini obojega spola koliko toliko posvijetle u tmini modernog razvrata naših dana.Na prvom mjestu treba spomenuti »Seksualne probleme« u izdanju naklade Istina i život; zatim vrlo uspjelu knjigu od Dr. Schmitza »Njega tijela« u izdanju naklade Fides u Senju; potom prijevod Schilgenova djela »Ti i on« i »Ti i ona« u 2 sveska, u izdanju župe sv. Marije u Zagrebu; ranije djelo: Csaba, Njezino proljeće. Prijašnji su godina naši domaći pisci izdali također knjige koje ovaj problem obrađuju; možda su pisane jednim stilom koji današnju omladinu manje privlači, ali su svakako vrijedne da nađu najširi publicitet. To su: Strižić, Čist naraštaj (1919), Stošić, Čisto srce (1933) i Radić, Uzgoj čistoće (1926).

Dušobrižnici kao vjeroučitelji po selima, a samostalni katehete po gradovima nisu danas u neprilici, kakovo će štivo dati u ruke svojoj djeci, a preko njih i odraslijima u najosjetljivijem pitanju, koje već zarana teškim mukama muči mladu dušu. Neka pomoću ovih knjiga na hrvatskom jeziku, brižno pomognu na poslu koji je od prvenstvene važnosti po narodni moralni, vjerski i društveni život. Neka porade tako, da se ne bude kod nas moglo govoriti o »čudnoj i strašnoj pojavi«; »šutnji i zatvaranju očiju« pred aždajom koja guta omladinu, nadu svakoga, pa i hrvatskoga naroda.

Laurent raspravlja o naravi i podjelbi analogije. K tomu pridolaze vijesti o akademiji i napokon nekrolog o kardinalu Laurentiju i biskupu Cucchi.

Članci su pisani dubokom znanstvenom spremom, pa zaslužuju pažnju. Ima i nekih pogrješaka, kao n. pr. na naslovnoj strani: Hieronimus mjesto: Hieronymus. Na str. 11. ima stajati, kako mislimo, Martinus, a ne: Marcus Jugie. Tako isto na str. 13: Universitatis Jagellonensis, a ne: Irgellonensis. Na str. 128. imamo: cognitio cognitio. Na str. 133: quo de rebus externis indicamus, mjesto: iudicamus. Nu to su malenkosti, koje su sporedne naravi.

P. Dr. T. Harapin.

Chiesa e stato, studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia. Milano (Società editrice »Vita e pensiero«) 1939. I—II, pag. XX—546, VIII—542. Cij. Lit. 125.—

Lateranskim sporazumom (»il Trattato Lateranense«) od 11 februara 1929 sklopljenim između Vatikana i Italije konačno je uklonjen teški i mučni spor, u kojemu se (1861) ujedinjena kraljevina Italija od zauzeća Rima (1870) nalazila sa sv. Stolicom. Tim je sporazumom Italija priznala sv. Stolici državnu suverenost i uredila sve svoje odnose i obaveze prema novoj papinskoj državi: Città del Vaticano.

Kako je sv. Stolica postavila sklapanje konkordata kao uslov za taj sporazum, to je istodobno (11/2, 1929) zaključen i novi konkordat između sv. Stolice i fašističke Italije. Ovo izmirenje sv. Stolice s državom u Italiji, u kojoj je i njezino geografsko sijelo, očito pretstavlja velik i sudbonosan događaj, koji je imao i ima silan odjek u cijelom svijetu i katoličkom i nekatoličkom.

Prošle godine navršila se je prva desetgodišnjica od tog historijskog događaja i upravo u predvečerje te godišnjice (10 febr. 1939) umro je veliki papa, koji ga je ostvario i tako riješio »rimsko pitanje«, koje je bilo toliko zamršeno, da se je činilo uopće nerješivim. Zato je na tu desetgodišnjicu otpala svaka vanjska proslava i svečanostni spomen. Proslavljeno i za katoličku znanost toliko zaslužno sveučilište Presv. Srca u Milanu (Università cattolica del S. Cuore) spremilo je za ovu desetgodišnjicu svečanosnu spomenicu u vidu jedne oveće zbirke naučnih radova o odnosima između Crkve i države. Napisali su te radove prominentni stručnjaci (njih 34), zastupnici katoličke znanosti na tom području. Ta je zbirka izdana u dva omašna sveska pod naslovom: »Chiesa e Stato.« Prvi svezak (I. — Studi storici) sadrži, osim uvodne riječi rektora milanskog kat. sveučilišta čuvenog P. Gemelli-a, 17 sastavaka, koji rade o odnosu Crkve i države s povjesnog gledišta, a drugi (II.— Studi giuridici) isto tako 17 članaka, koji o tom rade s pravnog gledišta.

U prvom svesku nalazimo ove studije: Crkva i rimsko carstvo (Paribeni), Odnosi između Crkve i barbarsko-feudalnih država u Italiji do Konkordata u Wormsu (Mor), Sloboda Crkve i srednjevjekovni konkordati od Wormsa do Konstance (Moch' Onory), Konkordati XV v. (Calisse), Vjerska i politička zbivanja prije i poslije naj-

starijih konkordata (Soranzo), Konkordat od 1516 između sv. Stolice i Francuske (Bussi), Konkordati iz doba apsolutizma (Bettanini), Crkveno zakonodavstvo u Napoleonsko doba (Roberti), Država i Crkva za vrijeme napuljske revolucije 1820/21 (Monti), Talijansko crkveno liberalno zakonodavstvo 1848—1914 (Leicht), Osnove ze rješenje Rimskog pitanja (Piola), Rimsko pitanje i kard. Rampolla (Luzio), Konkordat i historijska misao P. Tosti (Rota), Predkonkordatsko fašističko crkveno zakonodavstvo (Giannini), Konkordati Pija XI prema kanonskom i građanskom pravu (Brière), Američki ustav i Crkva (Code), Tumač za naziv romanitet (Reynold).

U drugi svezak uvrštene su ove rasprave: Vremena suverenost Stolice i Lateranski sporazumi (Pallieri), Suverenost sv. Stolice i savremeno javno pravo (Le Fur), Unutarnje uređenje države Città del Vaticano (Rovelli), Pravni odnos između države Città del Vaticano, Svete Stolice i katoličke Crkve (D'Avack), Pravni odnosi između države Città del Vaticano i talijanske države prema Lateranskom sporazumu (Jannaccone), Crkvena sudišta i državni sudovi (D'Amelio), Katolički kler u sadanjem talijanskom pravu (Bertola), Upravljanje crkvenom imovinom prema sadanjem talijanskom pravu (Forchielli), Kanonsko bračno pravo i konkordatsko zakonodavstvo (Cappello), Crkvena bračna jurisdikcija u talijanskom pravnom uređenju (Checchini), Prelazne odredbe u zakonu o braku (Rebuttati), Uređenje Crkve u sadanjem talijanskom pravu (Giacchi), Vrijednost konkordatskih odredaba prema kanonskom pravu (Fedele), Vjerska sloboda pod Ustavom Sjed. Država (Wright), Trideset godina rastave (Le Bras), Crkva i država u Švicarskoj (Lampert), Crkvena juristička lica i prva knjiga novoga građanskog zakonika (Dossetti). Kako se vidi zastupani su osim talijanskih i neki stručnjaci drugih naroda (4 Francuza, 2 Amerikanca i 1 Švicar), koji su u svojim sastavcima naročito izložili ona tri sistema (tipa rastave Crkve od države· francuski, švicarski i američki, da tako novi talijanski konkordatski (koordinacijski) sistem bude i s te strane osvijetljen.

Ovom izvrstnom publikacijom, koju će morati konzultirati svatko tko se zanima pitanjem Crkve i države, opet su sebi milansko kat. sveučilište i njegov slavni rektor P. Gemelli osvjetlali lice i zaslužili svako priznanje.

Dr. Fr. Herman.

F. Zorell, Psalterium ex hebraeo latinum. Ed. altera revisa. Romae, sumptibus Pontificii Instituti Biblici 1939; XXXII+434, 17×11 cm, na tankom papiru, broš. Lit. 25.—; plat. vez Lit. 30.—.

Kakogod biblijska literatura gotovo najviše obiluje monografijama o psalmima, bilo izdavanjem njihovih prijevoda, bilo njihovim komentarima, bilo obradbom njihove tekstualne kritike, bilo parafrazom njihova sadržaja, ili opet analizom njihove metrike i literarno-pjesničke njihove forme, ipak nijedno izdanje psalama ne obuhvata potpuno sve-

stranu njihovu obradbu, i to jednostrano s razloga, što je nemoguće da jedan čovjek savršeno obuhvati i pronikne sve probleme, koji prigodom obradbe dolaze na vidjelo.

Prevodilac je poznat kao jedan od najuvaženijih stručnih poznavalaca Psalama ne samo s obzirom na sadržaj i egzegezu, nego naročito s obzirom na poznavanje sastava njihova literarnog oblika hebrejske metrike i poezije. Kao što u svom prvom izdanju (1928), tako je i ovdje prevodilac htio u prvom redu dati što jasniji i razumljiviji prijevod prema hebrejskom tekstu, i to onakvom, kakav je moguć na osnovu najsigurnijih tekstualno-kritičkih rezultata. Ovo se izdanje razlikuje od pređašnjega pored vanjske forme, koja je sada znatno manja, t. j. mjesto 8° uzeta je 12° i na mnogo finijem papiru, još time, što su ovdje izostavljeni kod pojedinih stihova brojevi koji označuju, koliko je u kojem stihu stopa. Osim toga stavljen je na početku svakog psalma njegov kratki sadržaj i tematska podjela, što je u pređašnjem izdanju bilo stavljeno p o s l i j e teksta svakog psalma na početku bilježaka u svrhu njegova tumačenja. Osobito je zgodan u sadašnjem izdanju na str. XXXII tabelarni pregled psalama s obzirom na njihove posebne karakteristike, a to su: 1) Mesijanski psalmi svagdje po hebr. redu brojenja: (2, 16, 22, 45, 72, 87, 109, 110); 2) Pokornički psalmi (6, 32, 38, 51, 102, 130, 143); 3) Psalmi s »Alleluia«, bilo na početku ili na svršetku (104, 105, 106, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 135, 146, 147, 148, 149, 150; 4) Asafovi psalmi (50, 73—83); 5) Davidovi (3—9, 11—32, 34—41, 51—65, 68—70, 101, 103, 108—110, 122, 124, 131, 133, 138— 140, 141—145); 6) Psalam Etanov (89); 7) Psalam Hemanov (88); 8) Psalam Mojsijev (90); 9) Psalmi sinova Korinih (42—49; 84, 85, 87, 88 ujedno Hemanov); 11) Psalmi Salomonovi (72, 127); 11) Alfabetski psalmi (9—10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145); 12) Gradualni psalmi (120—134); 13) Psalmi o kraljevstvu Božjem (92—100).

Iz ovoga možemo razabrati, da su neki psalmi obilježeni dvostrukom karakteristikom, a neki su uopće ostali izvan spomenutih kategorija, kao n. pr. Ps: 1, 33, 66, 67, 91, 114, 118, 136, 137. Prevodilac se dakle ne ravna prema razdiobi psalama, kako je obično slijede drugi egzegete: klanjalački, euharistički, didaktički, historički, proročko-mesijanski, deprekatorni, imprekatorni i pokornički psalmi, t. j. prema njihovom sadržaju (n. pr. Vander Heeren, Psalmi et cantica breviarii explicata, Ratisbonae 1913, str. XXX s). Razlog je prevodiočeve klasifikacije naime sasvim drukčiji, negoli je kod egzegeta. Egzegete nastoje pretežno da što bolje objasne s a d r ž a j, dok naš prevodilac hoće da dade što točniji i jasniji njihov p r i j e v o d s hebrejskoga i da upozori naročito na njihove literarne, pjesničke i metričke osebine, obazirući se ujedno na kritiku originalnog teksta. Ispravno je naime načelo, što ga naglašuje prevodilac u § 4. Prolegomena, alin. 2, da smatra najednostavnijim, iako ne po sebi dovoljnim načinom objašnjavanja vjeran i jasan prijevod originalnog teksta. Tko hoće dakle da se približi što jasnijem shvaćanju teksta psalama, moći će se vrlo dobro poslužiti ovim izdanjem, pa ga zato najtoplije preporučujemo.

Dr. J. Oberški.

Uredio: Dr. Janko Oberški.

»BOGOSLOVSKA SMOTRA«

glavni organ **»Hrvatske Bogoslovske Akademije«** u Zagrebu, izlazi 6 puta godišnje: početkom veljače, travnja, lipnja, kolovoza, listopada i prosinca u svescima po 5 araka.

Cijena: Din 60.— (za članove HBA Din 40.—), za bogoslove Din 25.—; za inozemstvo Din 80.—. Naručbe, pretplatu i članarinu prima:

UPRAVA: Zagreb, Kaptol 29. II. Ček. račun broj 35.022.

Uredništvo: Zagreb, Podolje 17 (Dr. Đuro Gračanin) ili Radićevo šetalište 8 (Dr. J. Oberški).

Knjige na recenziju šalju se na tajništvo HBA: Zagreb, Kaptol 29 (Dr. V. Keilbach).

Tisak **Narodne Tiskare,** Zagreb, Palmotićeva ul. br. 3. Telefon 67-83

SADRŽAJ:

I. ČLANCI: strana

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

III. RECENZIJE:

INDEX HUJUS FASCICULI:

IZDANJA HRVATSKE BOGOSLOVSKE AKADEMIJE U ZAGREBU, KAPTOL 29.

I. DJELA:

I. Izdanja u nakladi HAB:

1. **Jelenić** fra **Julijan** dr.: **Povijest Crkve Hristove,** III. sv., din 70.—.
2. **Spiletak Andrija** dr.: **Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru** din 50.—.
3. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Temelji psihologije,** din 40.—.
4. **Kniewald Dragutin** dr.: **Pastirsko bogoslovlje,** I. sv., din 100.—.
5. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Psihologija za srednja učilišta** (Rasprodano).

II. RASPRAVE:

1. **Šimrak Janko** dr.: **De relationibus Slavorum meridionalium cum S. Sede Apostolica** saec. XVII et XVIII, din 50.—.
2. **Šanc Franjo,** D. I.: **Sententia Aristotelis de compositione corporum** (Rasprodano).
3. **Marić Josip** dr.: **Celebris Cyrilli Alexandrini** formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. — Quaestio I. ad novam apologiam papae Honorii, din. 30.—.
4. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Historijski razvoj filozofije u Hrvatskoj,** din. 12.—.
5. **Oberški Janko** dr.: **Atos i crkveno jedinstvo,** din 20.—.
6. **Marić Josip** dr.: **Pseudo-Dionysii Areopagitae** formula christologica de Christi activitate theandrica. — Quaestio II. ad novam apologiam papae Honorii, din. 50.—.
7. **Vanino Miroslav,** D. I. dr.: **Povijest filozofijske i teologijske nastave** u isusovačkoj akademiji u Zagrebu, din 20.—.
8. **Živković Andrija** dr.: **Enciklike Pape Pija XI.** za moralno-socijalni preporod društva, din. 35.—.